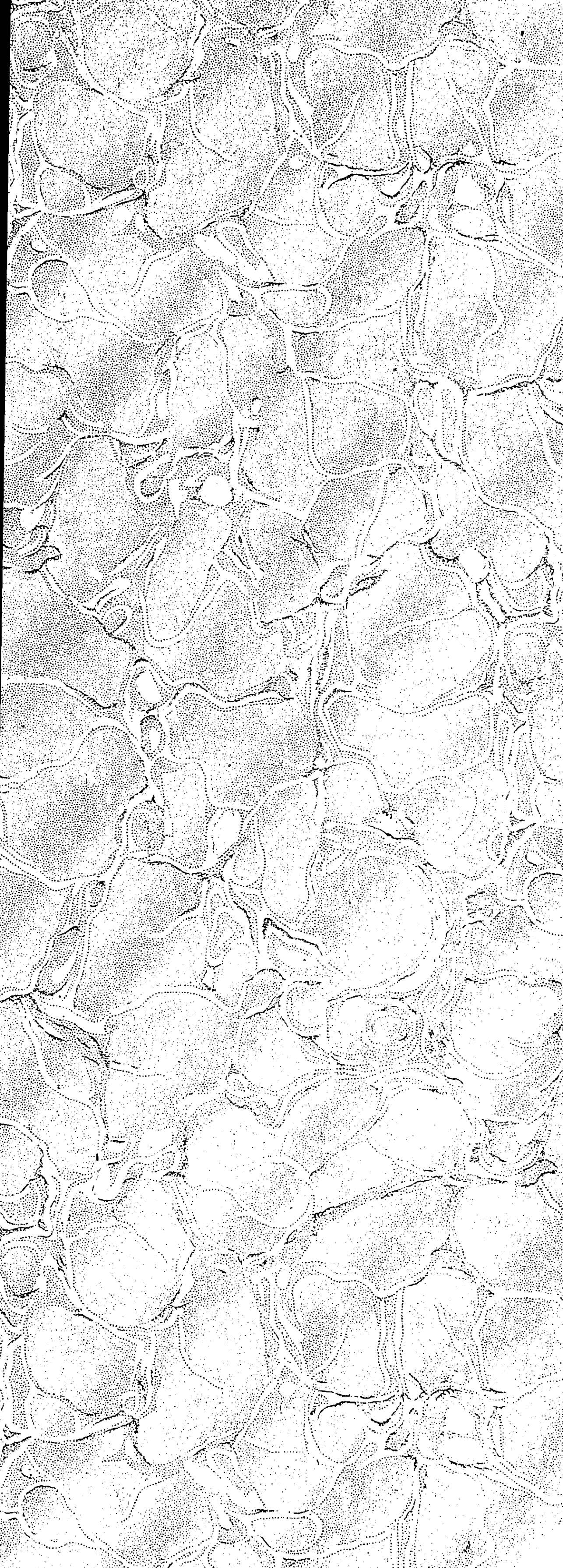


Greifswalder Theologische Forschungen
im Auftrage der
Pommerschen Gesellschaft zur Förderung der ev.-theol. Wissenschaft
herausgegeben von
Professor D. Deißner und Professor D. Dr. Freiherr v. d. Goltz

Band 5

Das Persönlichkeitsideal in der Stoa im Lichte der paulinischen Erlösungslehre

von
Johannes Juhnke

1934
Universitätsverlag Ratsbuchhandlung L. Bamberg, Greifswald.

Greifswalder Theologische Forschungen
im Auftrage der
Pommerschen Gesellschaft zur Förderung der ev.-theol. Wissenschaft
herausgegeben von
Professor D. Deißner und Professor D. Dr. Freiherr v. d. Goltz

Band 5

Das Persönlichkeitsideal in der Stoa im Lichte der paulinischen Erlösungslehre

von

Johannes Juhnke

1934

Universitätsverlag Ratsbuchhandlung L. Bamberg, Greifswald

Meinen Eltern
zur Silberhochzeit

Vorwort

Alle Fragen der vergleichenden Religionsgeschichte zwischen urchristlichem und hellenistischem Denken standen für mich im Mittelpunkt meines ganzen neutestamentlichen Studiums. Besondere Förderung und Vertiefung auf diesem Wissenschaftsgebiete verdanke ich den Seminaren und Vorlesungen von Herrn Prof. D. Deißner. Sein Seminar über „Stoische und urchristliche Ethik" veranlaßte mich zu eingehenderer Beschäftigung mit diesem Zweige der spätgriechischen Philosophie.

Die Entstehung vorliegender Arbeit hat Herr Prof. D. Deißner angeregt und ihre Ausarbeitung mit großer Liebe überwacht. Ihm gilt mein herzlicher Dank!

Johannes Juhnke

Gliederung

Einleitung

Urchristliches und stoisches Gedankengut miteinander zu vergleichen und gegeneinander abzuwerten, gehört in die Anfänge der sog. religionsgeschichtlichen Schule. Seit Gunkels Schrift aus dem Jahre 1903 „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments", in der er S. 88 „das Christentum des Paulus und Johannes synkretistisch, zersetzt durch Einflüsse der orientalischen Gnosis" nennt, verlor dann dieser Fragenkreis an Bedeutung, und in den Mittelpunkt religionsgeschichtlichen Arbeitens trat immer mehr die von den Mysterien beeinflußte griechisch-orientalische Volksreligion.

Es wäre jedoch falsch, diese beiden Hauptarten außerchristlicher Frömmigkeit allzu scharf voneinander zu scheiden. Auch im Verlauf dieser Arbeit werden wir sehen, daß Sprache und Gedankenwelt des Ethikers und des Mystikers in vielen Punkten übereinstimmen.

Es ist die Aufgabe der vorliegenden Abhandlung, den Fragen nach einer Erlösung innerhalb der Stoa besonders zur Zeit des Urchristentums nachzugehen und sie im Lichte der paulinischen Erlösungslehre zu werten.

Diese Untersuchung zerfällt in drei große Teile. Im ersten Abschnitt wird die Idealgestalt des Weisen geschildert, der in seiner ganzen Vollkommenheit und sittlichen Virtuosität keiner Erlösung bedürftig zu sein scheint. Jedoch wird der zweite Teil aufzuzeigen versuchen, daß dieses scheinbar so festgefügte Bild tiefe Risse und Widersprüche in sich selbst trägt. Das Bewußtsein der Gebundenheit an seine Umwelt und an übermenschliche Gewalten zeigen seine Schwäche und rufen, wenn auch das Wort „Erlösung" innerhalb der gesamten Stoa nicht vorzukommen scheint, das Erlösungsbedürfnis wach. Den Gang dieser Erlösung im Hinblick auf die Aussagen des Paulus über die durch Jesus

Christus vollzogene Heilstat zu untersuchen, soll im wesentlichen die Aufgabe des dritten Teiles dieser Arbeit bilden. Dabei haben wir uns zu hüten, allzu schnell durch den Begriff der Selbsterlösung, wie sie der Philosoph durch seine Seelentechnik zu erringen strebt, die Trennungsstriche zwischen der paulinischen und stoischen Lehre zu ziehen. Nach Gomperz[1]) liegt die Selbsterlösungslehre nicht mehr vor, wenn der Mensch sich vor der Gewalt des Schicksals durch eine übernatürliche, gütige Macht geborgen weiß. So findet er in der Stoa nicht mehr die Vorstellung von einer Selbsterlösung, „da das gläubige Vertrauen zu der allweisen und allgütigen, förmlich unter dem Bilde eines göttlichen Vaters vorgestellten Weltvernunft von Anfang an einen Hauptzug ihrer Lebensansicht bildet". Die Feststellung, daß der stoische Gottesbegriff nur ein Appendix ist, wird diese Behauptung Gomperz' hinfällig machen. Schwerwiegender für die Frage nach der Selbsterlösung ist der Nachweis, daß dem in der „sittlichen Übung befindlichen Stoiker der Idealweise als helfende Kraft vorgestellt wird" [2]), der als Mittler nicht nur durch seine Vorbildlichkeit, sondern gerade durch eine gewisse Urbildlichkeit, um einen Zentralausdruck der Christologie Schleiermachers zu gebrauchen, das Erlösungswerk vollziehen zu helfen scheint.

Vorliegende Arbeit versucht auf Grund des vorhandenen Quellenmaterials nachzuweisen, daß dem „stoischen Mittler" im schärfsten Gegensatz zum paulinischen Zeugnis vom Ἰησοῦς Χριστός nur eine untergeordnete Stelle im Erlösungsbestreben des einzelnen Philosophen zukommt und ihm jede spezifisch soteriologische Bedeutung fehlt.

In erster Linie sind die Hauptvertreter der neueren Stoa verwertet worden. Doch bleiben bei der Untersuchung die Lehren eines Hierokles und Mark Aurel außer Betracht, da sie zeitlich dem paulinischen Schrifttum zu fern stehen. Im Verlauf der Abhandlung wird auf charakteristische Parallelen und Abweichungen innerhalb der Gesamtstoa hingewiesen.

1) H. Gomperz: Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit, S. 344 f.

2) K. Deißner: Erlöser und Erlösung im Urchristentum und Hellenismus, S. 121. (Deutsche Theologie Bd. 2. 1929.)

Teil I

Darstellung und Geschichte des Idealbildes des stoischen Weisen

1. Abschnitt

Der Weise der neueren Stoa im Lichte seines Freiheitsideals

Aus Epiktets Schriften leuchtet uns ein Ideal edelsten und abgeklärtesten Menschentums entgegen, das durch die Herbheit seiner ethischen Forderung zur Zeit des niedergehenden Altertums schlechterdings einzigartig ist. Noch einmal ward in dem freigelassenen Sklaven das Bewußtsein für echtes und wahres Heldentum lebendig, dessen Verherrlichung schon im Mittelpunkt der jungen stoischen Lehren gestanden hatte und das jetzt wiederum der alternden Philosophie neuen Sinn und Wert geben sollte. Als christliche Apostel die Botschaft von der Erlösung durch Jesus Christus in die Welt trugen, lebte die stoische Philosophie von dem Glauben an ein Menschheitsideal, für das es auf Grund des Glaubens an eigene sittliche Vollendung die Sehnsucht nach einer Erlösung nicht geben konnte. Der stoische Weise ist nahe an die Gottheit gerückt[1]. Leib und Seele sind ein Ausfluß Gottes[2], Gott selbst wohnt in des Menschen Brust[3]. Der Tugendhafte ist socius eorum, non supplex[4], er ist ζηλωτὴς θεοῦ[5], Freund und

1) Seneca, E. 53, 11. 12. — D. X, 15, 5; IX, 2, 3; II, 8, 2; XII, 5, 2.
2) Epiktet, Diss. I, 9, 4; I, 14, 6. Seneca, E. 41, 5; 66, 12. D. XII, 6, 7.
3) Epiktet, Diss. II, 8, 11. 12. Seneca, E. 41, 2.
4) Seneca, E. 31, 8; 92, 30.
5) Epiktet, Diss. II, 14, 13.

Verwandter Gottes [6]), er ist selbst ein Gott, σὺ θεὸς εἶ, ὦ ἄνθρωπε[7]). Ja, der Mensch überragt sogar die Gottheit im Dulden [8]), in seiner Stellung zum Besitz [9]) und in seinem Verhalten zur Furcht: ille (deus) naturae beneficio non timet, suo sapiens [10]). In „Antithesen, die sich bis zur Paradoxie steigern" [11]), schildert E p i k t e t das Freiheitsgefühl des in sich vollendeten Philosophen: δείξατέ μοί τινα νοσοῦντα καὶ εὐτυχοῦντα, κινδυνεύοντα καὶ εὐτυχοῦντα, ἀποθνήσκοντα καὶ εὐτυχοῦντα, πεφυγαδευμένον καὶ εὐτυχοῦντα, ἀδοξοῦντα καὶ εὐτυχοῦντα [12]) oder es heißt bei S e n e c a : si hominem videris interritum periculis, intactum cupiditatibus, inter adversa felicem, in mediis tempestatibus placidum ex superiore loco homines videntem, ex aequo deos: non subibit te veneratio eius [13])? φέρε θάνατον καὶ γνώσῃ· φέρε πόνους, φέρε δεσμωτήριον, φέρε ἀδοξίαν, φέρε καταδίκην [14]), den Weisen werden diese Verluste genau so wenig beunruhigen, als wenn ihm Hab und Gut und sogar seine nächsten Angehörigen genommen werden [15]). Er weiß, daß er in sich die Kraft trägt, alle Schwierigkeiten zu bestehen und sich selbst zum Ruhm als Sieger aus diesem Kampfe hervorzugehen: ἔχω γὰρ παρασκευὴν ἐκ σοῦ μοι δεδομένην καὶ ἀφορμὰς πρὸς τὸ κοσμῆσαι διὰ τῶν ἀποβαινόντων ἐμαυτόν [16]). Wie etwa für Paulus der Gedanke der Erlösung zum tragenden Mittelpunkt seines religiösen Lebens geworden ist, steht im Mitelpunkt stoischen Denkens die Frage nach der Freiheit. In folgenden charakteristischen Ausdrücken kommt das Freiheitsgefühl des Weisen besonders zur Geltung. E p i k t e t bedeutet ἀπάθεια und ἀταραξία die Emp-

---

6) E p i k t e t, Diss. I, 9, 13. 14; I, 13, 3; IV, 3, 9. — S e n e c a, D. I, 1, 5.

7) E p i k t e t, Diss. II, 17, 33. Daß der Λόγος ἀνθρώπου nicht geringer ist als der τῶν θεῶν, zeigt E p i k t e t, Diss. I, 12, 26. S e n e c a, E. 48, 11.

8) S e n e c a, D. I, 6, 6.

9) S e n e c a, E. 73, 14.

10) S e n e c a, E. 53, 11.

11) B u l t m a n n, Stil d. paulinischen Predigt . . ., S. 27.

12) E p i k t e t, Diss. II, 19, 24.

13) S e n e c a, E. 41, 4. D. VII, 4, 2.

14) E p i k t e t, Diss. II, 1, 35; II, 18, 30; IV, 11, 23. S e n e c a, E. 59, 8. M u s o n i u s, ed. H e n s e, p. 53, 12—13.

15) E p i k t e t, Diss. I, 29, 10. S e n e c a, D. II, 5, 6—7.

16) E p i k t e t, Diss. I, 6, 37; I, 1, 22—24; II, 1, 37—38; III, 20, 12; III, 22, 21—22; S e n e c a, D. VII, 15, 5; M u s o n i u s, p. 54, 10—12.

findungslosigkeit und Unerschütterlichkeit des Gemütes gegenüber den Leidenschaften in seinem Innern und den äußeren Eindrücken, αὐτάρκεια ist die Selbstgenügsamkeit und Unabhängigkeit des Individuums gegenüber allen Beziehungen zur menschlichen Gesellschaft. Seneca bezeichnet das Freiheitsbewußtsein seines Tugendhaften durch die Ausdrücke tranquillitas und constantia animi[17]). Darum fällt für den Stoiker strenger Observanz auch das Mitleid unter die Laster. Er stört seine ἀταραξία: misericordia est aegritudo animi[18]). An zwei Gestalten zeigt Epiktet seinen Hörern die Verwirklichung des Weisenideals auf, an Diogenes und Sokrates[19]). Die Freiheit des Diogenes beruhte nicht auf seiner Abstammung, sondern auf seiner inneren Haltung, die keinerlei Handhaben bot, ihn zum Knecht zu machen. Er hätte Besitz, Gesundheit, Freunde und Vaterland willig geopfert und konnte frei vor alle irdischen Machthaber treten. Er selbst sagt als Begründung: ὅτι τὸ σωμάτιον ἐμὸν οὐχ ἡγοῦμαι, ὅτι οὐδενὸς δέομαι, ὅτι ὁ νόμος μοι πάντα ἐστὶ καὶ ἄλλο οὐδέν. (Epiktet, Diss. IV, 1, 158.) Heroischer erscheint noch die Gestalt des Sokrates, der trotz Weib, Kinder und treuer Freunde seine wahre Freiheit lieber durch den Tod rettete, als daß er durch Flucht eine Freiheit, die doch nur Knechtschaft ist, erkauft hätte. Als „Freund des Kaisers" lebt der Mensch in Knechtschaft[20]). Die Freiheit aber ist das höchste Gut des Weisen[21]). Neben den genannten Philosophen ist auch Dion von Prusa eine ergiebige Quelle für die stoische Freiheitslehre. In antithetischer Form preist er die Freiheit des Verständigen im Gegensatz zur Unfreiheit des Toren, auch wenn dieser der Groß-

---

17) Epiktet, Diss. I, 4, 3. 28. 29; I, 10, 2; II, 1, 21. 33; II, 8, 27; II, 16, 41; II, 18, 28; III, 13, 13; III, 15, 12; III, 22, 47—49; III, 24, 24. 79; III, 26, 13; IV, 3, 7; IV, 4, 9. 36; IV, 6, 34; IV, 8, 30—33; IV, 10, 13. 22. Ench. 12.
Seneca, E. 17, 6; 51, 9; 75, 18; 78, 16 nat. quaest. praef. III, 16—17. D. II, 13, 5; II, 19, 2; VII, 4, 2—5; VII, 7, 3; VII, 16, 2; X, 5, 3; XII, 13, 4.

18) Seneca, De clementia II, 5, 4—5. Epiktet, Diss. II, 17, 26; II, 21, 5. 6; III, 22, 13.

19) Epiktet, Diss. IV, 1, 152—169. Für Senecas Freiheitsideal vgl. D. II, 2, 2, wo Cato als Muster wahrer Freiheit geschildert wird. D. VI, 14—16 verherrlicht römische Helden, Männer und Frauen, die auch beim schwersten Verluste ihre Seelenhoheit bewahrten.

20) Epiktet, Diss. IV, 1, 46.

21) Seneca, D. VII, 9, 4. Epiktet, Diss. IV, 1, 52.

könig mit der Tiara auf dem Haupte ist[22]). ἐγὼ μὲν οἶμαι τὸν βασιλέα τὸν ἀγαθὸν εὐθὺς καὶ φιλόσοφον ἐξ ἀνάγκης εἶναι καὶ τόν γε φιλόσοφον εὐθὺς καὶ βασιλικὸν εἶναι[23]). Darum verbannt der Stoiker alle Wünsche nach fremden Dingen; denn sie vernichten τὰ σά[24]). Er weiß sich frei von Bindungen an den Lenker des Staates[25]) und lehnt die Ehe als lästige Fessel ab[26]). Nicht einmal Freundschaft wird der Kyniker pflegen, denn der wahre Weise hat keinen Freund[27]). Wer sich mit der Philosophie beschäftigt, ist gegen jedes Schicksal gefeit, denn in ihm ist Friede[28]). Dieses Hochgefühl, jeglicher Bindungen ledig zu sein, beruht auf dem sicheren Besitz des freien Willens, dem alles unterworfen ist, während er selbst nicht knechtbar ist[29]). Diesem frei gebietenden Willen vertraut der Weise allein. Er unterscheidet scharf zwischen τὰ ἐφ' ἡμῖν καὶ οὐκ ἐφ' ἡμῖν[30]). Wer recht zu trennen versteht zwischen den Dingen, die in unserer Gewalt stehen, und denen, über die uns keine gegeben ist, dem wird nichts Nachteiliges begegnen[31]). Darum wird der Weise jedem Schicksal die Stirne bieten und nicht davonlaufen[32]), steht er doch über dem Schicksal: Ita nulla fortuna, nulla res actus sapientis excludit. Id enim ipsum agit, quo alia agere prohibetur ad utrosque casus aptus est: bonorum rector est, malorum victor[33]). Alle äußeren Verluste sind kein Unglück[34]). Unersetzlich ist nur der Verlust unserer

---

22) Dion. Oratio, XIV, 18; XIV, 17; XV, 32; XXIII, 8.

23) Musonius, p. 38, 8—11; p. 38, 16—39, 2. Epiktet, Diss. III, 22, 49. 53. 79; III, 21, 19.

24) Epiktet, Diss. IV, 10, 18. 19; III, 22, 83—85. Seneca, E. 14, 13; 19, 6; 29, 11. 12.

25) Epiktet, Diss. III, 22, 55. 56

26) Epiktet, Diss. III, 22, 67—76.

27) Epiktet, Diss. III, 22, 62; II, 22, 9—12. 33—34.

28) Epiktet, Diss. III, 13, 12. 13. Seneca, D. II, 19, 2; XII, 5, 1.

29) Epiktet, Diss. II, 10, 1; I, 17, 25; I, 18, 17; I, 19, 8; II, 15, 1; II, 23, 17; III, 18, 2. 3; IV, 5. 23.

30) Epiktet, Diss. I, 1; I, 22, 9. 10; IV, 1, 65. 129; Ench. 1, 1.

31) Epiktet, Ench. 1, 3.

32) Epiktet, Diss. I, 9, 17; III, 20, 14. 15.

33) Seneca, E. 85, 38—40; 45, 9; 57, 3; 118, 4; D. II, 1, 1; VII, 11, 1; X, 5,3.

34) Epiktet, Diss. I, 1, 10. 11; I, 2, 21.

richtigen Anschauung[35]); denn nicht die Dinge selbst, sondern unsere Meinung über sie beunruhigen uns[36]). Das Urteil über die Dinge ist Sache unseres Willens, gehört also zu den τὰ ἐφ' ἡμῖν[37]). Der Stoiker nimmt die Widrigkeiten des Lebens hin, um durch sie völlig frei von allen Bindungen zu werden[38]). Die Widerstände bringen den Menschen zur Vollendung[39]), erst im Leiden bewährt sich die Tugend[40]), Gott will uns durch Trübsal erproben, wieviel wir zu tragen vermögen: digni visi sumus deo, in quibus experiretur, quantum natura humana posset pati[41]). So wird der Kampf und Sieg des Cato über das Schicksal zu einem Schauspiel für Götter und Menschen[42]).

Aber der Mensch hat auch die Freiheit, das Leben fortzuwerfen, wenn ihm sein weiteres Dasein sinnwidrig erscheint[43]). Ante omnia cavi ne quid vos teneret invitos; patet exitus: si pugnare non vultis, licet fugere[44]). Der Weise mißt Leben und Tod nach anderen Maßstäben: ultimum malorum est e vivorum numero exire, antequam moriaris[45]). Sein Leben hat keine Grenzen, den Gesetzen der Menschheit ist er nicht unterworfen, alle Jahrhunderte dienen ihm wie einem Gotte[46]). „Für den Weisen ist seine Lebensdauer wie für die Gottheit die Ewigkeit“[47]).

So kann er einen scharfen Trennungsstrich zwischen sich und den anderen Menschen ziehen, er ist sich seines Klassenmenschentums durchaus bewußt, wenn er sagt: ἐγὼ δὲ πορφύρα εἶναι βούλομαι, τὸ ὀλίγον ἐκεῖνο καὶ στιλπνὸν καὶ τοῖς ἄλλοις αἴτιον τοῦ εὐπρεπῆ φαίνεσθαι καὶ καλά[48]). Darum verzichtet er auf die

35) Epiktet, Diss. I, 28, 25.
36) Epiktet, Ench. 5; Diss. I, 19, 7.
37) Epiktet, Ench. 1, 1.
38) Epiktet, Diss. III, 20, 9—15.
39) Epiktet, Diss. I, 6, 32—36; I, 24, 1—2. Seneca, D. I, 4, 12.
40) Seneca, D. I, 5, 10.
41) Seneca, D. I, 4, 8.
42) Seneca, D. I, 2, 9.
43) Seneca, D. V, 15, 3. 4.
44) Seneca, D. I, 6, 7; E. 70, 5. 14. 15; 17, 9; 77, 4. Epiktet, Diss. I, 9, 20; I, 24, 20; I, 25, 18—20; I, 29, 28; II, 16, 37; III, 24, 101; III, 26, 3. 29.
45) Seneca, D. IX, 5, 5.
46) Seneca, D. X, 15, 5.
47) Seneca, E. 53, 11 (Übersetzung von Apelt).
48) Epiktet, Diss. I, 2, 18; III, 1, 23. Seneca, D. II, 15, 2; X, 5, 3; II, 4, 1.

Werte der Menge[49]), sein Königsamt ist ihm Gegenwert für Heirat und Kinder[50]). „Der Idee nach besitzt der Weise alles“[51]). Er ist Bürger des Menschheitsstaates[52]) und weiß sich als Vorbild für alle Menschen gesandt[53]). Er ist Bote und Herold des Zeus[54]), er ist κατάσκοπος und darüber hinaus ἐπίσκοπος[55]), um den Menschen neue Maßstäbe für wahres Glück und eine neue Deutung vom Sinn des Lebens zu geben, und um sie zu beaufsichtigen. Um diesem hohen Sendungsbefehl gerecht werden zu können, stellt der Stoiker an sich selbst die strengsten ethischen Forderungen: θέλησον καλός φανῆναι τῷ θεῷ· ἐπιθύμησον καθαρὸς μετὰ καθαροῦ σαυτοῦ γενέσθαι καὶ μετὰ τοῦ θεοῦ[56]). Sein Tun ist Arbeit vor dem Feind[57]). Das ἡγεμονικόν des Weisen muß klarer als die Sonne sein, sonst wird er zum Betrüger[58]). Mit harten Worten beschreibt Dion von Prusa das Jammerbild eines Kynikers, der nur nach Brot giert und die Menschen verderblich beeinflußt[59]), und fordert Aufrichtigkeit und Wahrheitsliebe für den Weisen, denn List und Betrügerei eignen dem Sklaven und Toren[60]). Ausgehend von dem Grundsatz, daß Tugend lehrbar ist[61]), wird der Stoiker nicht müde, den Menschen zum Willensentschluß immer wieder wach zu rufen[62]), denn im Gegensatz zum Toren erwartet

49) Seneca, E. 73, 14.

50) Epiktet, Diss. III, 22, 79.

51) Seneca, De beneficiis VII, 6, 3 (übers. v. Moser) § VII, 3, 2—3.

52) Epiktet, Diss. III, 22, 83—85.

53) Epiktet, Diss. IV, 8, 30. 31; III, 22, 46.

54) Epiktet, Diss. III, 22, 23. 46. 69; I, 24, 6; IV, 8, 31.

55) Epiktet, Diss. I, 24, 6—10; III, 22. 24. 25. 69; III, 22, 72. 77. 97. Über die Bedeutung des ἐπίσκοπος für die stoische Erlösungslehre vgl. Teil III, 3 der Arbeit. Zum Sendungsbewußtsein des Stoikers vgl. Deißner, „Sendungsbewußtsein“, S. 781 ff.

56) Epiktet, Diss. II, 18, 19.

57) Epiktet, Diss. III, 24, 31; III, 22, 69.

58) Epiktet, Diss. III, 22, 93.

59) Dion. Oratio, XXXII, 10.

60) Dion. Oratio, I, 26.

61) Epiktet, Diss. I, 26, 5—7; I, 2, 6; II, 19, 31—32. Seneca, E. 31, 6.

62) Für die tiefere Bedeutung der Willensaufrufe vgl. Teil III, 2 dieser Arbeit.

der Weise nichts von der Außenwelt, sondern alles von sich selbst [63]).

Die Freiheit des stoischen Weisen beruht auf Kräften, die in ihm selbst liegen, er versucht sie durch Aufklärung und Übung zu verwirklichen, und somit ist der Freiheitsgedanke ein Lobgesang von des Menschen Herrlichkeit, der dem Menschlichen Allzumenschlichen dieser Erde entwachsen, sich des Verkehrs mit den Göttern für würdig hält.

2. Abschnitt

Abweichungen im Idealbild des Seneca

Es handelt sich im folgenden Abschnitt nicht darum, den inneren Widersprüchen des Weisenideals nachzugehen. Es soll hier vielmehr auf eine sprachliche und auch inhaltliche Verschiedenheit bei Seneca aufmerksam gemacht werden. Gewiß zeigte sich im vorigen Teil seine grundsätzliche Übereinstimmung mit Epiktet, und doch finden sich bei ihm Züge, die von den strengen Linien des alten Kämpferideals deutlich abweichen, wie er in D. VII 3, 2 sich ja auch ausdrücklich das Recht eigener Meinung gegenüber den Häuptern der stoischen Schule vorbehält. Die „Stellung vor dem Feinde" wird aufgegeben. Der Weise läßt sich auf einen Kompromiß ein: hanc voluptatem aequalem, intrepidam, nunquam sensuram sui taedium percipit hic, quem deformamus cum maxime, ut ita dicam, divini iuris atque humani peritus. Hic praesentibus audet, ex futuro non pendet [1]). Seneca nimmt die voluptas in sein Idealbild auf. Zwar wendet er sich im 4. Buch der „Wohltaten" gegen die Sekte der Epikureer, die die Tugend zu einer Dienerin des Vergnügens machen, denn die Tugend, die eher dem Schmerz und der Arbeit befreundet ist, wird vom Vergnügen durch Welten getrennt [2]), aber er tritt doch an anderer Stelle mit beredten Worten für die Lehre Epikurs ein [3]). Sie ist keine magistra flagitiorum und ist zu Un-

63) Epiktet, Diss. I, 25, 1. Ench. 48, 1. Seneca, D. II, 5, 4. Musonius, p. 42, 8—10.

1) Seneca, De beneficiis VII, 2, 4.

2) Seneca, De beneficiis IV, 2.

3) Seneca, D. VII, 13, 1—2.

recht in Verruf. Die voluptas Epikurs ist letzten Endes nur etwas Geringes, ja er wagt sie der stoischen virtus an die Seite zu stellen. Allerdings sind diese Vergnügungen des Weisen gemäßigt und bescheiden und gewissermaßen nur eine angenehme Beigabe zum Leben [4]). Und wie Seneca gegenüber dem Vertreter einer mehr „harten als tapferen Weisheit“ zugibt, daß der Tugendhafte auch den Schmerz empfinden werde [5]), so räumt er auch der Freude eine zentrale Stellung im Leben seines Weisen ein: disce gaudere ... verum gaudium res severa est, oder es heißt an anderer Stelle: sapiens ille plenus est gaudio, hilaris et placidus [6]). Diese erweichte Art der Lebenshaltung brachte auch eine veränderte Stellung zu den Gütern des Lebens, für die Senecas Schrift an seinen Bruder Gallio „De vita beata“ besonders lehrreich ist. Wer dem Weisen den Reichtum nimmt, raubt ihm damit zwar kein konstitutives Element seiner Persönlichkeit [7]), aber der Tugendhafte wird den Reichtum doch mehr als die Armut lieben. Nec enim se sapiens indignum ullis muneribus fortuitis putat: non amat divitias, sed mavult [8]). Er gehört seiner Natur nach zu den ἀδιάφορα, jedoch zu der Gruppe, der ein bestimmter Wert zukommt [9]). Der Weise wird ihn benutzen, um die ganze Fülle seines Wesens zu entfalten, temperantia, liberalitas, diligentia, dispositio, magnificentia [10]). Nur der Tor wird zum Knecht des Reichtums werden, während der Tugendhafte sein Herr bleibt [11]). In seiner Stellung zum Reichtum ist die Verflachung der ethischen Forderung des Seneca am deutlichsten geworden, „an die Stelle des Ideals des Weisen tritt geradezu das Ideal des Lebensklugen“ [12]), der sich von Luxus und Wohlleben nicht freizuhalten vermag und sich zufrieden gibt, wenigstens das Gute zu kennen, wenn er es auch selbst nicht erreichen

4) Seneca, D. VII, 12, 2.
5) Seneca, D. XI, 18, 5.
6) Seneca, E. 23, 2 ff. 27, 3; 59, 2. 59, 14—18; 72, 8; D. IV, 6, 2; VII, 3, 3—4.
7) Seneca, D. VII, 26, 4.
8) Seneca, D. VII, 21, 4.
9) Seneca, D. VII, 22, 4.
10) Seneca, D. VII, 22, 1.
11) Seneca, D. VII, 26, 1.
12) Deißner, Paulus und Seneca, S. 25.

kann [13]). Dem stoischen Weisen, wie ihn Seneca gezeichnet hat, fehlen sehr häufig die strengen Züge des kämpfenden, alle Annehmlichkeiten des Lebens ablehnenden Helden Epiktets.

Und noch nach einer anderen Richtung hin bedarf sein Weisenideal einer Ergänzung. Schon bei Epiktet, aber sehr viel häufiger bei Seneca erscheint der Lobpreis des vollendeten Weisen in mystischem Sprachgewande: φυγή; καὶ ποῦ δύναταί τις ἐκβαλεῖν; ἔξω τοῦ κόσμου οὐ δύναται. ὅπου δ᾽ἂν ἀπέλθω, ἐκεῖ ἥλιος, ἐκεῖ σελήνη, ἐκεῖ ἄστρα, ἐνύπνια οἰωνοί, ἡ πρὸς θεοὺς ὁμιλία [14]). Und dann heißt es bei Seneca: fecit multis intellectum sui et non aliter quam in tenebris lumen effulsit advertitque in se omnium animos cum esset placidus et lenis humanis divinibusque rebus pariter aequus [15]). Und noch an anderer Stelle beschreibt er sein Idealbild im Lichte überirdischer Schönheit: o quam pulchram faciem, quam sanctam, quam ex magnifico placidoque fulgentem videremus, hinc iustitia, illinc fortitudinem, hinc temperantia prudentiaque lucentibus [16]). Aber den Höhepunkt der Schilderung des sapiens mysticus erreicht Seneca wohl im Vorwort zum 1. Buche seiner Naturbetrachtungen. Hier spricht er es mit klaren Worten aus, daß der Geist des Menschen der cognitio, also der Gnosis, teilhaftig wird, ihm erschließt sich die Erkenntnis des Himmlischen: sursum ingentia spatia sunt, in quorum possessionem animus admittitur, et ita, si secum minimum ex corpore tulit, si sordidum omne detersit et expeditus levisque ac contentus modico emicuit. Cum illa tetigit alitur crescit ac velut vinculis liberatus in originem redit et hoc habet argumentum divinitatis suae, quod illum divina delectant; nec ut alienis sed ut suis interest: secure spectat occasus siderum atque ortus et tam diversas concordantium vias [17]). Der Geist, des Körperlichen entkleidet, wird der höchsten Schau gewürdigt. Er erkennt den Wandel der Gestirne, wie z. B. der fromme Myste in den Metamorphosen des Apulejus und in der sog. Mithras-

---

13) Seneca, D. VII, 19—20, 2.

14) Epiktet, Diss. III, 22, 22; II, 8, 11. 12.

15) Seneca, E. 120, 12—15.

16) Seneca, E. 115, 3—7; 65, 16; 79, 12.

17) Seneca, Nat. quaest. liber I praef. 5—8; 11—12. Ebenda § 6: philosophia praeparat ad cognitionem caelestium....

liturgie [18]). Auf den Höhepunkten schlägt sittliche Virtuosität in Mystik um, „Mystik und Ethos haben sich eng miteinander verschlungen“ [19]). Auch Liechtenhan ist bereit, mancherlei Berührungspunkte zwischen der Stoa und der Mystik zuzugeben. Jedoch hält er für einen Hauptunterschied die Tatsache, daß die Mysterienreligion zum Hintergrund das Distanzgefühl, das Bewußtsein der Schuld, Schwäche, Sterblichkeit, kurz der Erlösungsbedürftigkeit hat [20]). Daß aber auch dieses niederdrückende Bewußtsein der Abhängigkeit von stärkeren Mächten und damit das Gefühl des Abstandes von höheren Gewalten und das Wissen von der eigenen Ohnmacht in der Brust des stoischen Weisen vorhanden ist, soll der zweite Teil der vorliegenden Arbeit nachzuweisen versuchen.

3. Abschnitt

Rückblick auf das Weisenideal der alten Stoa

Das Weisenideal, wie es sich uns in seiner ganzen Herbheit z. Zt. der neueren Stoa darbot, ist keine einmalige Erscheinung, sondern schon in der alten Stoa in Geltung und Ansehen gewesen; ja, sicher hat das Ideal in der Frühzeit seiner Geschichte, da es das Ziel der stoischen Ethik war, noch größere Bedeutung gehabt, denn die später stärker hervortretenden „Fortschreitenden“ mußten die ursprüngliche Bedeutung des Ideals herabsetzen. Es war dann weniger Ziel als vielmehr nur der Maßstab sittlichen Strebens [1]).

18) Apulejus, Metamorphosen, XI, 23. — In der Mithrasliturgie ed. A. Dieterich wird die Himmelsreise der Seele bis hin zum höchsten Gott geschildert. — Wie tief Mystik und Philosophie sich gegenseitig durchdrangen, wird aus der 36. Rede des Dion von Prusa ersichtlich. In den §§ 39—61 berichtet er von einer orientalischen Geheimlehre, die in stoischem Gewande einen wahrscheinlich altpersischen Deutungsversuch von der Entstehung der Erde vermitteln will (vgl. Lietzmann, Geschichte der alten Kirche I, 1932, S. 282—284).

19) Deißner, Die Seelentechnik i. d. antiken Religion u. Sittlichkeit im Lichte d. Evangeliums, S. 14.

20) Liechtenhan, Die göttliche Vorherbestimmung ..., S. 86.

1) Gomperz, a. a. O., unterscheidet S. 201 zwischen dem Ideal als Ziel und als Maßstab sittlichen Handelns. Über die Stellung der προκόπτοντες, vgl. Teil I, 4.

Aus Gottes Geschlecht sind die Menschen nach dem Zeushymnus des *Cleanthes* hervorgegangen [2]), und auch der Weise der Alten hat die Götter zum Freunde und die Götter ihn. καλείτω καὶ τοὺς σοφοὺς τῶν θεῶν φίλους καὶ τοὺς θεοὺς τῶν σοφῶν [3]). Nur er ist göttlich [4]) und trägt einen Gott in seiner Brust [5]). Es ist charakteristisch für die alte Stoa, daß sie den Weisen scharf vom Toren trennt und wenigstens theoretisch das Vorhandensein der „Fortschreitenden" ausschließt [6]). Wie die Toren *alle* Laster in sich vereinigen [7]) und *gänzlich* untauglich sind [8]), so steht auf der andern Seite der Weise in *höchster* Vollendung da [9]). Das Handeln des φαῦλος geschieht κατὰ κακίαν, das des σπουδαῖος κατ᾽ ἀρετήν [10]). Noch eine zweite Paradoxie war ihrer Anschauung eigen. Weil eben das Ideal Ziel ihrer Ethik war, waren alle Verfehlungen schlecht *ohne Unterschied*, alle guten Taten *gleichmäßig* vollkommen [11]).

Wie für *Epiktet* der Gedanke der Freiheit der Kernpunkt seines Ideals war, so haben sie die alten Stoiker schon lange vorher nicht weniger verherrlicht. Nur der Weise ist frei, während die Toren Sklaven sind [12]). Der Weise allein verwirklicht das Ideal des ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν [13]), und darum gilt für ihn: omnes sapientes semper feliciter, fortunate vivere, nulla re impediri, nulla prohiberi, nulla egere [14]). Ihm kann das Schicksal nichts anhaben, unbesieglich, frei, unversehrt und leidenschaftslos führt er sein Leben [15]). Mögen ihm auch, wie es Zeno widerfuhr,

---

2) SVF. I, 121, 37. Die Reihenfolge der Zahlen bedeutet Band, Seite und Zeile der Stoicorum Veterum Fragmenta, ed. H. v. Arnim.

3) SVF. II, 326, 21. 22.

4) SVF. III, 157, 22. 23.

5) SVF. III, 157, 18. 19; III, 141, 18—22.

6) SVF. I, 52, 25—27.

7) SVF. I, 54, 23—26.

8) SVF. I, 129, 20.

9) SVF. I, 129, 20.

10) SVF. III, 166, 10. 11.

11) SVF. I, 54, 13. 14. 17; III, 142, 5. 21; III, 148, 22—24; III, 152, 25, 36.

12) SVF. III, 86, 30. 31; III, 146, 8; III, 154, 29.

13) SVF. I, 45, 21. 24; I, 125, 19. 20; III, 6, 9.

14) SVF. III, 153, 15. 16.

15) SVF. I, 99, 22. 23; III, 152, 25—27; III, 188, 14—16.

alle Güter genommen werden [16]. Mangel wird ihn nicht vernichten [17]; Mißgunst hält er für ein Laster, aber ebenso auch das Mitleid: si sapiens in aegritudinem incidere posset, posset etiam in misericordiam, posset in invidientiam [18]. Er besitzt die Fähigkeiten zu allen guten Taten und zum Herrscherberuf [19], ein König ist er, der niemand Rechenschaft schuldig ist [20]. Seine sittliche Lauterkeit steht unerreicht da [21]. Die vollkommene Pflichterfüllung, das κατόρθωμα, gelingt ihm allein [22]. Vita sapientis omnis omnino plena est felicitate, nulla relicta parte vacua, in quam irreperet peccatum [23]. Die ratio leitet ihn durchs Leben [24], das er „wie ein Fest“ hinbringen darf [25]. Aber er hat auch die Freiheit, bei allzu großem Leid seinem Leben ein Ende zu machen [26], wie es ebenso die Vertreter der neueren Stoa verkündet haben.

4. Abschnitt

Die Frage nach der Erreichbarkeit des Ideals

Nicht immer hat das von uns gezeichnete Idealbild im Mittelpunkt der stoischen Lehre gestanden. Der Glaube an seine Verwirklichung und damit an seine bindende Verpflichtung war nicht zu allen Zeiten gleich lebendig; eine alternde, skeptisch gewordene Philosophie mußte anders denken als ihre Gründer. Mit Recht tadelt darum Hirzel die „gewöhnliche Meinung, nach der die Stoiker von Anfang an gewisse Ideale und Ziele des Handelns aufgestellt, gleichzeitig aber in eine nicht oder fast nicht erreichbare Ferne entrückt hätten“ [1]. Er weist darauf hin, daß es psychologisch

16) SVF. I, 64, 8. 9.
17) SVF. III, 151, 30—36.
18) SVF. I, 96, 3. 4; I, 52, 16. 17; III, 39, 36; III, 101, 10. 11.
19) SVF. I, 53, 10.
20) Diog. Laert. VII, 122.
21) Diog. Laert. VII, 117—120; SVF. III, 146, 6—9; III, 164, 32. 33.
22) SVF. III, 5, 28. 29.
23) SVF. III, 153, 18—20.
24) SVF. III, 151, 10.
25) SVF. III, 157, 35. 36.
26) Diog. Laert. VII, 130.

1) Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften II, 1, S. 272.

verfehlt wäre, Menschen zur Nachfolge des Weisen aufzufordern, der überhaupt nicht existiert oder existiert hat, und versucht dann nachzuweisen, daß der Glaube an die reale Existenz des Weisen wenigstens bei den Schülern Zenos lebendig war [2]). Nun brachte die Tatsache, daß die Wurzeln der stoischen Schule im Kynismus lagen [3]), es sicher mit sich, daß auch die Idealweisen der Kyniker Aufnahme in der Stoa fanden. Für Antisthenes waren Sokrates und Herakles Idealgestalten [4]), über letzteren und über Odysseus, die späteren Hauptfiguren in der Stoa, hat er mehrere Bücher geschrieben [5]). Aber wenn auch der Kyniker Diogenes die Autorität Platos ablehnte und ihn nicht unter die Weisen rechnete [6]), so geht doch aus einer Bemerkung Ciceros hervor, daß Zeno keineswegs abgeneigt war, Plato unter die Weisen zu zählen [7]). Auch läßt sein Glaube, daß die ersten Menschen durch Einwirkung des göttlichen Feuers entstanden seien, darauf schließen, daß der Begründer der stoischen Schule in ihnen Idealgestalten, also Weise, gesehen hat [8]). Ein Wort des Zeno, von Stobäus überliefert, zeigt, daß er an zur Vollendung Fortschreitende glaubte, daß er also von der Existenzmöglichkeit seines Weisen überzeugt war [9]). Dyroff überliefert eine Stelle aus Tatian, nach der Zeno die Schlechten für viel zahlreicher als die Guten gehalten, also doch immerhin eine bestimmte Anzahl von Vollendeten angenommen habe [10]). Somit können die angeführten Stellen vielleicht doch die obige Meinung Hirzels stützen. Außerdem sind sie geeignet, glaubhaft zu machen, daß Zeno selbst von der realen Existenz seines Weisen überzeugt war.

---

2) Hirzel, a. a. O., S. 274—276.

3) Diog. Laert. VI, 14. 104.

4) Diog. Laert. VI, 2.

5) Diog. Laert. VI, 15—18. Nach v. Wilamowitz-Moellendorff, Euripides-Herakles I, S. 102 (2. Bearbtg. 1895) sind auch des kynischen Herakles' Haupteigenschaften αὐτάρκεια und φιλανθρωπία.

6) Diog. Laert. VI, 26.

7) SVF. I, 55, 31. 32.

8) SVF. I, 35, 22. 23.

9) SVF. I, 70, 4—6.

10) Dyroff, Ethik der alten Stoa, S. 200, Anm. 2, aus Tatian ad. Graec. patr. 811 b. Mign.

Auch Ariston, ein selbständiger Schüler des Zeno [11]), war von der Existenz vieler Weisen überzeugt [12]). Aber schon mit Kleanthes setzen die Zeiten der Unsicherheit ein. Er gibt den Glauben an die Verwirklichung seines Ideals zwar noch nicht auf, hält es aber doch für sehr schwer, zur vollendeten Tugend zu gelangen [13]). Daß Kleanthes selbst, vielleicht schon von seinen Mitmenschen, bestimmt aber nach der Anschauung einer späteren Zeit, für einen Weisen gehalten wurde, geht aus seinem Ehrennamen eines zweiten Herakles genügend deutlich hervor [14]). Bezüglich der Frage nach der Realisierbarkeit zeigen sich bei Chrysipp schon tiefer gehende Zweifel. Er selbst hält weder sich noch einen seiner Umgebung für einen Tugendhelden [15]) und ist überhaupt der Ansicht, daß bis jetzt nur einer, höchstens zwei Weise existiert haben [16]); ja, sein Glaube scheint völlig geschwunden zu sein, wenn er sagt: Διὸ καὶ διὰ τὴν ὑπερβολὴν τοῦ τε μεγέθους καὶ τοῦ κάλλους, πλάσμασι δοκοῦμεν ὅμοια λέγειν, καὶ οὐ κατὰ τὸν ἄνθρωπον καὶ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν [17]). Auf Grund von Diog. Laert. VII, 91, wonach Posidonius, der Hauptvertreter der mittleren Stoa, Sokrates, Diogenes und Antisthenes nur für „Fortschreitende" gehalten hat, schließt Hirzel, daß Posidonius den Glauben an die Verwirklichung des Weisenideals aufgegeben habe und nur noch an die προκόπτοντες glaube [18]). Dieser Ansicht widersetzt sich Schmekel und stellt auf Grund derselben Stelle fest, daß Posidonius zwar die Existenz des Weisen für die Vergangenheit leugne, nicht aber für die Zukunft, „denn Posidonius beweist ja hiermit gerade die prinzipielle Erreichbarkeit der Tugend und damit zugleich die Möglichkeit des Weisen" [19]). Es ist schwer, dieser Folgerung Schmekels sich anzuschließen. Wie sollte nämlich Posidonius den Glauben an die zukünftige Verwirklichung des Weisen sich bewahrt haben, nachdem er nicht einmal mehr in Sokrates und Diogenes

11) Diog. Laert. VII, 160—164.
12) SVF. I, 89, 32.
13) SVF. I, 120, 8—10; vgl. Hirzel, a. a. O., S. 274, Anm. 4.
14) Diog. Laert. VII, 170.
15) SVF. III, 166, 22. 23; 167, 15—16.
16) SVF. III, 167, 34—35; 165, 22—24.
17) SVF. III, 146, 11—13.
18) Hirzel, a. a. O., S. 285—291.
19) Schmekel, Philosophie d. mittleren Stoa, S. 278, Anm. 3.

sein Ideal verwirklicht sah, die doch immerhin noch einem Chrysipp als vollendete Tugendhelden vorzuschweben scheinen [20]).

Auf Grund von Seneca E. 90,5 ff. nimmt Zeller an, daß Posidonius zur Rettung seines Weisen sich in das mythische goldene Zeitalter geflüchtet habe [21]). Dagegen hat Hirzel überzeugend nachgewiesen, daß an dieser Stelle das Wort „Weiser" nicht in seinem höchsten, sondern im gewöhnlichen Sinne gebraucht worden sei, da doch Posidonius selbst, dessen Gedanken in diesem Briefe wiedergegeben werden, selbst einen Sokrates nur zu den „Fortschreitenden" rechnet, der seinem Weisenideal ohne Zweifel viel näher kam als die genannten Solon, Lykurg usw. [22]). Und doch werden wir bei Posidonius, für den auf Grund seines warmen religiösen Bewußtseins die mythische Zeit immer größere Bedeutung für die Richtung seines Philosophierens gewinnen mußte, den Grund dafür finden, daß hinfort innerhalb der stoischen Philosophie eine Gestalt in fast einzigartiger Stellung Repräsentant des höchsten Weisenideals werden sollte, an den selbst Sokrates und Diogenes nicht ganz heranreichten; es ist Herkules. Es ist erstaunlich festzustellen, wie wenig die alte Stoa diese Idealweisen, die auch gar nicht eigentliche Vertreter ihres Systems sind, kennt. In v. Arnims Quellensammlung kommen in den speziellen Teilen über den Weisen diese Namen überhaupt nicht vor [23]). Auch sonst scheinen die später so häufigen Namen wie Sokrates, Diogenes, Herakles nur vereinzelt genannt zu werden. An einer Stelle wird an Odysseus seine φρόνησις und damit seine εὐδαιμονία gerühmt [24]), und Sokrates als Förderer der Dialektik gepriesen [25]). Auch Diogenes Laertius berichtet in seinem VII. Buch über die Philosophie der Stoa nichts von den genannten Gestalten im Sinne von Idealweisen. Daß Sokrates allerdings schon in der älteren stoischen Philosophie eine Rolle gespielt hat, erhellt aus der Tatsache, daß der Stoiker Sphärus

20) SVF. III, 167, 34—35, 165, 22—24.

21) Zeller, Philosophie der Griechen, III, 1, S. 276, Anm. 5.

22) Hirzel, a. a. O., S. 286 ff.

23) SVF. I, 52—53, 3; III, 146, 3—171, 19.

24) SVF. III, 189, 18.

25) SVF. II, 38, 21—24.

über Lykurg und Sokrates drei Bücher schrieb[26]). Für den späteren Herakleskult sind in der alten Stoa die Wurzeln noch relativ am deutlichsten aufzuzeigen (SVF. III, 84, 6—7). In diesem Zusammenhang darf auch die Vermutung Ederts genannt werden, daß nach Allegoriae Homericae Heraclidis Kap. 33—34 mit den στοικῶν οἱ δοκιμώτατοι die Väter der Stoa gemeint sind, die die Bedeutung des Herakles für die Philosophie hoch eingeschätzt haben[27]).

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß in der alten stoischen Philosophie die vom Kynismus übernommenen Idealgestalten zwar bekannt waren und genannt wurden, daß aber erst die neue Philosophie, die trotz aller Erneuerung eben doch nur eine Erneuerung und vom Zweifel an sich selbst befallen war, Vertreter fremder Schulen und mythologische Gestalten in ihr System aufnehmen mußte, um den eigenen Gedanken neues Leben zuzuführen[28]). (Aus Epiktet Diss. I 29, 57 erhellt das Bewußtsein von der eigenen Schwäche, die das Ideal des Weisen nicht in der Gegenwart, sondern nur in ferner Vergangenheit verwirklicht findet.) Wir hatten gesehen, daß das Ideal der alten Stoa mit dem des Epiktet in allen wesentlichen Punkten übereinstimmte. Aber wie die ersten Vertreter, so konnte auch der Philosoph der römischen Kaiserzeit sich der Skepsis nicht verschließen. Nicht die Tatsache ist für seinen Zweifel von Belang, daß an einer Stelle auch Sokrates unter den „Fortschreitenden" erscheint[29]). Er weiß, daß Beispiele aus der Vergangenheit genügend reichlich vorhanden sind, aber es fehlen die lebenden Vorbilder: τοῦτό μοι τὸ πρόσωπον ἀνάλαβε. ἕλκυσον δ'εἰς χρῆσιν καὶ εὑρήσεις τάλανας ναυαγούς[30])[31]). Der Versuch, den Weisen neu erstehen zu lassen, endet mit einer Niederlage. Ergreifend ist sein Schrei der Verzweiflung an seinem Ideal, nachdem er es noch kurz zuvor in leuchtenden Farben geschildert hatte[32]). Sein tief fressender Zweifel läßt nach der ge-

26) Diog. Laert. VII, 178.
27) Edert, Über Senecas Herakles u. d. Herakles a. d. Oeta, S. 52.
28) Die Quellennachweise für die moralische u. soteriologische Bedeutung dieser Tugendhelden stehen Teil III, 3.
29) Epiktet, Diss. III, 5, 14.
30) Epiktet, Diss. I, 29, 56. 57.
31) Epiktet, Diss. II, 16, 20.
32) Epiktet, Diss. II, 19, 23—27.

nannten Stelle nicht einmal den Glauben an die προκόπτοντες zu, ja, er macht sogar nicht vor den ehrwürdigen Gestalten der Vergangenheit halt, wenn er sagt: ἕνα μοι δότε, ἵνα ἴδω τοῦτον, ὃν ἐκ πολλοῦ χρόνου ζητῶ, τὸν ταῖς ἀληθείαις εὐγενῆ καὶ εὐφυᾶ. εἴτε νέον εἴτε πρεσβύτερον, δότε[33]). Es ist charakteristisch für das Weisenideal des Epiktet, daß er es zwar von jeder Verflachung rein erhält, daß er sich aber nicht zu der tröstenden Gewißheit durchringen kann, seinen Weisen als lebende Wirklichkeit zu erblicken. Er, der das sittliche Ideal höher als z. B. Seneca stellte, mußte um so tragischer den Konflikt zwischen Sollen und Sein erleben.

Auch in Senecas Brust kämpfen hinsichtlich der Frage nach der Realisierbarkeit seines Weisenideals Glaube und Zweifel. Für die Gegenwart ist ihm Cato der edelste Vertreter, der selbst Odysseus und Herkules, die Repräsentanten vergangener Jahrhunderte, überstrahlt[34]). Cato, der Kämpfer gegen die Unsittlichkeit[35]), der treue Diener seines Staates[36]), der Sieger über das Schicksal[37]), der die Freiheit in sein freiwilliges Grab nahm[38]). So kann sich Seneca gegen den Vorwurf, das stoische Ideal sei von des Gedankens Blässe angekränkelte Abstraktion, unter Hinweis auf seinen Helden verteidigen, gewiß der Hoffnung, daß auch der Zukunft solche Männer nicht fehlen werden[39]). Es gibt viele Weise[40]), wenn sie auch nur in großen Zeitabständen geboren werden[41]). Allerdings weiß auch Seneca, wie schwer es ist, dieses Ideal zu erreichen; er empfindet deutlich seinen Abstand vom gesteckten Ziele[42]), er selbst ist kein Weiser[43]). Aber er hält an der Erreichbarkeit fest, wenn er sagt: scies esse illam (vitam beatam) in excelso, sed volenti penetrabilem[44]). Jedoch bricht

33) Epiktet, Diss. II, 16, 15—17.
34) Seneca, D. II, 2, 1; II, 7, 1.
35) Seneca, D. II, 2, 2.
36) Seneca, E. 24, 7. 8. D. II, 2, 2.
37) Seneca, D. I, 2, 9. 10.
38) Seneca, D. II, 2, 2.
39) Seneca, D. II, 7, 1.
40) Seneca, E. 79, 9.
41) Seneca, E. 42, 1.
42) Seneca, D. VIII. 17—19.
43) Seneca, E. 57, 3; D. VII, 17, 3.
44) Seneca, E. 64, 5.

auch bei ihm die Skepsis hindurch: ubi enim istum invenies, quem tot saeculis quaerimus[45]). Ja, Hirzel kommt auf Grund von E. 90, 31 zu dem Schluß, daß Seneca sogar der Glaube an Cato zweifelhaft geworden sein muß[46]).

Und in der Tat scheint Seneca sich zu einer Zwischenlösung entschlossen zu haben: pro optimo sit minime malus[47]). Es ist bezeichnend für die Haltung Senecas, daß bei ihm die ergreifenden Klagen über das entschwundene Ideal, wie wir sie bei Epiktet gelesen haben, stark abgeschwächt sind. Er half sich als Mann der Praxis dadurch, daß er den Weisen zweiter Ordnung schuf[48]). Er ist sich bewußt, damit etwas Neues zu lehren, aber er verlangt auch für sich das Recht eigenen Urteils, er fühlt sich an die Auffassung der Väter der Stoa nicht gebunden[49]). Denn auch sie sind gleich ihm nur auf der Suche nach der Wahrheit[50]).

Es konnte nicht ausbleiben, daß mit dem Aufhören des Glaubens an die Verwirklichung des Weisenideals eine doppelte Moral einsetzte. Während früher das Verhalten des Weisen für alle Menschen verpflichtend war, gab es jetzt auch eine Moral für die Nichtweisen und damit auch eine Glückseligkeit niederer Ordnung[51]). So hält es Seneca in einem seiner Briefe auch für einen Fehler, daß es für Weise wie Unweise dasselbe Gesetz gibt[52]), und unterscheidet scharf zwischen dem studiosus sapientiae und dem adeptus sapientam[53]). Darum heißt es bei ihm: exige itaque a me, non ut optimis par sim, sed ut malis melior; hoc mihi satis est, cotidie aliquid ex vitiis meis demere et errores meos obiugare[54]). Der „Fortschreitende" steht demnach also in dauerndem Kampf, der Weise hat den Sieg schon errungen[55]). So werden die Worte

45) Seneca, D. IX, 7, 4.
46) Hirzel, a. a. O., S. 306; vgl. Seneca, E. 90, 31: haec inventa sunt, postquam sapientiam (nach anderer Lesart: sapientem) invenire desimus.
47) Seneca, D. IX, 7, 4.
48) Seneca, D. IX, 11, 1. E. 42, 1.
49) Seneca, D. VII, 3, 2.
50) Seneca, D. VIII, 3, 1.
51) Hirzel, a. a. O., S. 313 ff.; vgl. Seneca, D. VII, 16, 3.
52) Seneca, E. 71, 30.
53) Seneca, D. VII, 24, 4.
54) Seneca, D. VII, 17, 3. II, 19, 3; De beneficiis VII, 17, 1.
55) Seneca, D. II, 19, 4; vgl. Dyroff, Die Ethik d. alten Stoa, S. X.

Senecas im 72. Brief, nach denen es ein Rückfallen in alte Fehler nur noch für den „Fortschreitenden", nicht aber für den Weisen gibt, die tatsächliche Meinung wiedergeben [56]), auch wenn er sich „De beneficiis" VII 16, 5 anders ausspricht.

Im Verlauf dieses Kapitels war verschiedentlich der προκόπτοντες Erwähnung getan worden. Im folgenden soll versucht werden, die Bedeutung und Bewertung der „Fortschreitenden" innerhalb der einzelnen Epochen der stoischen Philosophie herauszuarbeiten. Für die alte Stoa, die sich trotz mancher Bedenken dem festen Glauben an die Realität und Realisierbarkeit ihres Weisen erhalten hatte, war die schroffe Teilung zwischen Weisen und Toren charakteristisch gewesen, weil sie an das bereits erwähnte Paradoxon glaubte, daß der Tugendhafte die vollendete Tugend besitze und der Schlechte von Grund auf verderbt sei. Auf Grund dieser Anschauung konnte bei den Alten den „Fortschreitenden" keine Bedeutung zuerkannt werden, sie gehören mit zur massa perditionis: οὕτως οἱ προκόπτοντες, ἄχρις οὗ τὴν ἀρετὴν ἀναλάβωσιν, ἀνόητοι καὶ μοχθηροὶ διαμένουσιν [57]). Anders mußte das Urteil bei Epiktet ausfallen, dem die Wirklichkeit den Glauben an seinen Weisen schwächte. Auch er hält an der Unterscheidung zwischen dem φιλόσοφος und dem ἰδιώτης fest, aber in seinem System nimmt die Schilderung der προκόπτοντες einen breiten Raum ein [58]), die eine durchaus positive Bewertung erfahren [59]).

Auch ein Seneca bleibt der alten schroffen Trennung zwischen Weisen und Toren treu [60]). Aber dennoch ist er des Ruhmes voll über die schon vorhandenen sittlichen Qualitäten des zur Vollendung Ausreifenden [61]). Die zentrale Stellung der Fortschreitenden innerhalb seines Systems erhellt aus seinem 75. Brief [62]). Er rückt sie nicht nur deutlich von den stulti ab, sondern teilt sie selbst noch wieder in drei Klassen ein. Die erste Klasse hat die

56) Seneca, E. 72, 6; 76, 19.

57) SVF. III, 143, 44—144, 2 (III, 31, 3; 32, 42).

58) Epiktet, Diss. I, 4; I, 4, 18 ff. bedeutet προκόπτειν ein radikales Brechen mit der Vergangenheit.

59) Epiktet, Diss. I, 2, 33—37; Ench. 51, 3.

60) Seneca, E. 66, 10; 79, 8. 9; De beneficiis IV, 26, 2. 3.

61) Seneca, E. 11, 1; 41, 1.

62) Seneca, E. 75, 8—18.

morbi animi bereits abgelegt und muß nur noch mit den adfectus kämpfen. Ihre fiducia ist noch inexperta, aber sie kennen das Ziel und halten sich in der Nähe der Weisheit auf, wenn sie diese auch noch nicht völlig erreicht haben. Die zweite Gruppe hat die schwersten Fehler abgelegt. Aber ihr fehlt noch die securitas animi; in die alten Fehler vermögen diese noch zurückzufallen. Die dritte Gruppe hat zwar die schwersten Verstöße wie avaritia, libido und concupiscentia hinter sich gelassen. Aber in ihrer Brust herrschen noch ira, ambitio und timor. Seneca gibt sich zufrieden, dieser dritten Gruppe anzugehören, und weiß, daß nur durch magna felicitate naturae magnaque et adsidua intentione studii der zweite Grad erreicht wird, ganz zu sweigen von der ersten Klasse. Und so wird auch dieser Brief für uns zum abschließenden Beweis, daß der Glaube an die Realisierbarkeit des Weisen bei Seneca erloschen ist. Wir werden nach dem Gesagten darum nicht der Ansicht Liechtenhans zustimmen können, der trotz der Stellung der Fortschreitenden die „Höhe" und Unendlichkeit des Ideals und seine „normative Bedeutung und Verbindlichkeit" gewahrt wissen will [63]).

5. Abschnitt

Das stoische Weisenideal in der Lehre Philos von Alexandrien

Es ist in besonderem Maße das Verdienst Paul Wendlands, auf die Ähnlichkeit philonischer Gedankengänge mit denen der stoischen Philosophie hingewiesen zu haben [1]). Philo benutzte nicht nur die Form der stoischen Unterredung, die Diatribe, „diese in zwanglosem leichten Gesprächston gehaltene abgegrenzte Behandlung eines einzelnen philosophischen, meist ethischen Satzes" [2]), sondern es lassen sich in seinen Büchern auch mancherlei sachliche Berührungspunkte mit der Stoa feststellen. Diese gilt es am Idealbilde des philonischen Weisen aufzuzeigen.

63) Liechtenhan, Die göttliche Vorherbestimmung ... S. 98.

1) Wendland, Philos Schrift περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον in: Arch. f. Gesch. d. Philosoph. I, S. 516; ders., Kultur- und Literaturformen, S. 192—211; ders., Philos Schrift über die Vorsehung, S. 2, 3.

2) Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe S. 3. Ein Schulbeispiel der Diatribe ist Philos Schrift „De sacrificiis Abelis et Caini".

Wie der Stoiker unterscheidet auch Philo zwischen zwei Arten von Menschen. Die einen leben ϑείῳ πνεύματι λογισμῷ, die andern αἵματι καὶ σαρκὸς ἡδονῇ [3]). Ὁ σπουδαῖος κλῆρον ἔλαχε ψυχὴν καὶ τὰς ψυχῆς ἀρετάς, ὥσπερ ὁ φαῦλος ἔμπαλιν σῶμα καὶ τὰς σώματος καὶ διὰ σώματος κακίας [4]). Durch den νοῦς als ἀπόσπασμα ϑεῖον ist der Mensch mit Gott verwandt [5]), er ist ein φυτὸν οὐράνιον [6]), geschaffen κατ' εἰκόνα ϑεοῦ καὶ καϑ' ὁμοίωσιν [7]) Gott ist des Weisen Freund [8]) und Vater [9]); im Vergleich zum Toren wird der Weise sogar Gott genannt, in Wirklichkeit ist er es aber nicht [10]). Das göttliche Gesetz, „folgsam der Natur zu leben" zu verwirklichen, ist für den Menschen höchste Seligkeit [11]). Wer nach diesem Gesetze lebt, ist frei [12]). Dieses Hochziel erreicht allein der Weise [13]), dem die Freiheit das höchste Gut und die Quelle aller Glückseligkeit bedeutet [14]). Das Schönste, was der Mensch erringen kann, ist die ἀπάϑεια, die Freiheit von den Leidenschaften [15]). Solange der Mensch noch dem Genuß lebt, ist er blind [16]). Der Sinn des Weisen ist befreit von Stürmen und Kriegsgetümmel, er lebt im tiefen Frieden [17]). Während seiner Lebenszeit übt er alle Tugenden und tut aus freiem Willen keine Sünde [18]). Er vermag stets recht zu handeln und kann darum Führer der Toren sein [19]). Das Mitleid rechnet nach Philo nicht zu den Übeln, es ist eine der vernünftigen

3) Die folgenden Zitate sind der großen Philoausgabe von L. Cohn und P. Wendland, Berlin 1896 ff., entnommen (Reihenfolge der Zahlen: Band, Seite, Zeile). III, 14, 7 ff.

4) III, 299, 19 ff.

5) III, 212, 7.

6) II, 137, 7.

7) I, 23, 3.

8) II, 226, 14.

9) II, 226, 18.

10) I, 295, 1 ff.

11) II, 143, 20; I, 270, 13; VI, 45, 7.

12) VI, 13, 15; VI, 5, 17; VI, 11, 9.

13) II, 30, 18; VI, 14, 16.

14) VI, 39, 18.

15) I, 110, 28.

16) I, 138, 10 ff.

17) III, 295, 14 ff.

18) IV, 2, 18 ff.

19) III, 182, 24. 25.

Seele angeborene Eigenschaft[20]). Auch die Reue wird im Gegensatz zur Stoa nicht als krankhafter Seelenzustand gewertet, sondern gilt gerade als ein Charakteristikum des Weisen[21]). Bei aller Verherrlichung der ἀπάθεια räumt er aber auch der εὐπάθεια eine bedeutsame Stellung ein. Darum nennt er die Freude (χαρά) „Hochstimmung der Seele", sie ist die Würze jedes Gutes[22]). Symbol für die Herzensfreude ist der Erzvater Isaak: γέλως γάρ ψυχῆς καὶ χαρὰ καὶ εὐφροσύνη διερμενεύεται οὗτος Ἰσαάκ[23]). Philos Anschauung vom Menschen ist streng dualistisch. τὸ σῶμα πονηρόν τε καὶ ἐπίβουλον τῆς ψυχῆς οὐκ ἀγνοεῖ καὶ νεκρὸν καὶ τεθνηκὸς ἀεί[24]), der νοῦς des Menschen strebt nach oben und will die Geheimnisse Gottes ergründen[25]). Das Ziel des Weisen ist das Schauen Gottes. Schon das Sehen mit den Augen ist die schönste aller Wahrnehmungen. Wer aber durch die ὄψις διανοίας den Vater erblickt hat, ist zum Gipfel der Glückseligkeit vorgedrungen[26]). Zwar wird der Weise seine sozialen Verpflichtungen nicht vernachlässigen und wie ein Arzt für seine Mitmenschen sorgen[27]), aber seine ureigenste Aufgabe ist es, Dolmetscher Gottes zu sein. Philo vergleicht den Menschen mit einem Saiteninstrument, das von der unsichtbaren Hand Gottes gespielt wird. ὄργανον θεοῦ ἐστιν, ἠχεῖον κρουόμενον καὶ πληττόμενον ἀοράτως ὑπ' αὐτοῦ[28]). Allerdings sind die Tugendhaften, deren Ahnherr Seth ist, ebenso wie in der Stoa nur sehr selten zu finden. Gott entzieht sie den Anschlägen der Bösen und versetzt sie aus ihrem sterblichen in ein unsterbliches Leben[29]). Abgesehen von dem ersten Menschen, der als Sohn Gottes ebenfalls ein Weiser war[30]), findet Philo die Verkörperung seines Ideals besonders bei den

20) V, 310, 14. 15.
21) III, 144, 4.
22) I, 132, 9. I, 161, 17 ff.
23) I, 132, 19. 20. Die Ablehnung der ἡδονή als der sinnlichen Lust: II, 100, 5—7.
24) I, 127, 30. 31. II, 100, 9—12.
25) I, 128, 9.
26) IV, 14, 4—12.
27) I, 251, 5 ff.
28) III, 59, 12—16.
29) II, 10, 4—10.
30) V, 329, 1—18.

Urvätern. Auf dreifachem Wege gelangt der Mensch aus der Sinnlichkeit zur Sittlichkeit, durch μάθησις, ἄσκησις oder durch die εὐφυΐα[31]). Abraham ist Symbol der Tugend, die durch Belehrung erworben wird, Isaak ist Repräsentant des durch gute Naturanlage erworbenen Ideals, Jakob ist der ἀσκητής, Sinnbild des durch Übung zur Vollendung gelangten Weisen[32]). Auf der Stufe der Fortschreitenden steht Aaron. Er besitzt die μετριοπάθεια[33]), während der „allweise Isaak“[34]) gänzlich leidenschaftlos ist[35]). Er ist Vertreter der selbst gelehrten Weisheit (αὐτομαθῆ σοφίαν)[36]), für ihn ist „die Tugend kein mühevoll erworbenes Resultat des Lernens und der Übung“[37]). Wenn er sich zu Gott bekennen will, verläßt er seinen Körper und Geist und gibt sich ganz dem „Seienden“ hin[38]). Aber wie die anderen weisen Urväter nur dem Namen nach „Männer“, in Wirklichkeit Tugenden sind (λόγῳ μὲν ἀνδρῶν, ἔργῳ δ' ὡς εἶπον ἀρετῶν[39]) so erscheint auch Isaak nicht als Mensch von Fleisch und Blut: Ἰσαὰκ ἀεὶ δὲ γυμνός ἐστιν καὶ ἀσώματος[40]). Keine Umdeutung des Historischen tritt dagegen bei der Schilderung des Weisen Moses ein, „dessen Person durch die Allegorie nicht zu einem Begriff aufgelöst wird, sondern für dessen Lebensbeschreibung höchster geschichtlicher Wert beansprucht wird“[41]). In den zwei Büchern seiner Lebensbeschreibung erscheint er als der Idealweise, der alle Gelehrsamkeit in sich vereinigt[42]). Er ist der τέλειος σοφός, der die Begierden abgetan hat[43]), keinerlei Bedürfnisse kennt und seinen Worten auch

---

31) Siegfried, Philo von Alexandrien ..., S. 257—272.

32) IV, 13, 4—6.

33) I, 142, 11.

34) I, 181, 15; I, 219, 11.

35) I, 268, 25.

36) I, 265, 1.

37) Siegfried a. a. O., S. 269.

38) I, 82, 24—25.

39) IV, 13, 11.

40) I, 102, 2. 3.

41) Leisegang, Der heilige Geist, S. 150.

42) IV, 124, 12—125, 20.

43) I, 143, 30.

die Tat entsprechen läßt: Τὰ φιλοσοφίας δόγματα διὰ τῶν καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἐπεδείκνυτο[44]).

Trotz aller Anklänge an stoische Gedanken sind bedeutsame Unterschiede im philonischen Weisenbilde aufzuzeigen. Nach Philo wird der Weise mit Gott nicht identifiziert, geschweige, daß er sich wie in der Stoa über die Gottheit erhebt. Zwar wird der zweite Hauptteil vorliegender Abhandlung zeigen, daß auch der stoische Weise zur Erreichung seines sittlichen Zieles sich von den Göttern abhängig weiß. Aber dieser „Gott in uns" (Seneca, E. 41, 1) ist keine fremde Macht, sondern dem Menschen von Natur gegeben. Er tritt nicht wie bei Philo als eine neue Macht in das Leben des Stoikers ein. Die Schau Gottes in der Ekstase bedeutet für den Stoiker nicht das Ziel, wenn auch Seneca an einigen Stellen solchen Gedanken recht nahe kommt; aber während für den Stoiker die Tatsache bestehen bleibt, daß die menschliche Seele und nicht Gott ein solches Werk vollbringt, ist es nach Philo Gott, der den Menschen über sich erhebt[45]). Philo kennt den Begriff der „göttlichen Gnade", die das Gute in dieser Schöpfung schafft, das Bewußtsein der Abhängigkeit von dieser Gnade Gottes ist Eigenschaft seines Weisen[46]). Der menschliche νοῦς, der φθαρτός und γεώδης genannt wird, ist sterblich, und keinerlei Berührungen bestehen zwischen ihm und dem göttlichen Pneuma. Solange darum das göttliche Pneuma während der Ekstase auf dem Menschen ruht, ist der νοῦς fern vom Menschen und kehrt erst nach Beendigung der Schau wieder[47]). Auch hierin ist also die scharfe Trennung zwischen dem Göttlichen und Menschlichen für den vom A.T. herkommenden Philo im Gegensatz zur stoischen Auffassung deutlich[48]).

---

44) IV, 126, 22—23.

45) I, 82, 24 ff.

46) II, 10, 4 ff.; I, 108, 3. 4.

47) III, 60, 17 ff.

48) Diesen tiefgreifenden Unterschied zwischen dem Ideal des Weisen in der Stoa und dem bei Philo hat Turowski in seiner Dissertation „Die Widerspiegelung des stoischen Systems bei Philo v. Alex." (S. 41, 42) nicht aufgezeigt. Dagegen vgl. die Darstellung des philonischen Weisenideals bei Leisegang a. a. O., S. 145—230.

Teil II

Die immanenten Widersprüche im Idealbild des stoischen Weisen

1. Abschnitt

Der Weise und die menschliche Gesellschaft

Das bis hierhin gezeichnete Idealbild des Weisen stellte sich dar als ein in sich abgerundetes Ganzes, das höheren Gewalten keinerlei Angriffsflächen bot und, ganz auf sich gestellt, zu seiner Umwelt keine Beziehungen hatte. Als freie, ungebundene Persönlichkeit, den Göttern ebenbürtig, seinen Mitmenschen unerreichbar fern, glaubte er ein eigengesetzliches Dasein führen zu können, das von Außendingen nicht abhängig war.

Auf folgenden Seiten wird versucht, die inneren Widersprüche im stoischen Gedankensystem nachzuweisen. Die Abhängigkeit und Verbundenheit mit der Außenwelt sollen hier aufgezeigt werden, die zum Freiheitsbewußtsein des Weisen einen unlöslichen Widerspruch bilden. Der Stoiker stellt sich zwar über das Schicksal, letzten Endes steht er aber doch unter ihm, sein absolut gedachtes Persönlichkeitsideal befindet sich in unausgeglichenem Gegensatz zu seinen Bindungen an die menschliche Gemeinschaft. Von Vertretern der Philosophie ist dieser Riß im System zu wenig beachtet worden. „Unbeschadet seiner moralischen Selbständigkeit steht doch der Weise mit allen anderen Vernunftwesen in praktischer Gemeinschaft“ [1]). Wir vermissen in diesen Worten den Hinweis

1) Ueberweg: Grundriß der Geschichte der Philosophie 1. Teil, S. 430. 12. Aufl. Vgl. dagegen Kaerst, Geschichte des Hellenismus II, S. 138—146. Schmitz, Der Freiheitsgedanke bei Epiktet ... S. 19—30. Deißner, Das Idealbild des stoischen Weisen, S. 9, 10.

auf den immanenten Widerspruch, auf die unüberwundene Spannung im Seelenleben des Weisen, die doch in sehr starkem Maße vorhanden ist.

Für die alte wie für die neue Stoa war das Ideal des in Übereinstimmung mit der Natur geführten Lebens verpflichtend gewesen zur Erreichung ihres sittlichen Hochzieles [2]). „Nach dieser Norm konnte nun freilich konsequenterweise nur immer eine rein passive Haltung sittlich sein" [3]). Zu seiner ausgesprochen kämpferischen Einstellung steht die Forderung passiver Lebensführung in einem logischen Widerspruch. Der Stoiker mußte ihn aber in Kauf nehmen, denn er konnte nur dann sein Tugendideal verwirklichen, wenn er dem Naturwidrigen, d. h. dem Schlechten, Kampf ansagte. Aus dem Ideal einer vita passiva wurde eine vita activa. Als Hauptvertreter einer aktiven Lebenshaltung ist der Stoiker durch die Geschichte der Philosophie gegangen, obschon ihn das ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν zur Passivität verpflichtete. Diese Aktivität brachte Berührungspunkte mit der Außenwelt, die zu Bindungen führen mußten: ἐπὶ γῆς γὰρ ὄντας καὶ σώματι συνδεδεμένους τοιούτῳ καὶ κοινωνοῖς τοιούτοις πῶς οἷον τ'ἦν εἰς ταῦτα ὑπὸ τῶν ἐκτὸς μὴ ἐμποδίζεσθαι [4]). Die Unabhängigkeit von seinem Leibe mit all seinen Beschwerden und Gebrechen sucht sich der Stoiker durch den Hinweis zu bewahren, daß der Leib gar nicht in unsere Macht gegeben ist. Durch ihn werden wir in unseren Anschauungen und Beschlüssen nicht gehindert, denn er gehört nicht zu uns [5]). Dieser Auffassung von der Unberührbarkeit des Geistes von seinem Leibesleben scheint die Tatsache zu widersprechen, daß der Stoiker bei der Schilderung seines Freiheitsgefühls sehr häufig sich gezwungen sieht, den Körper mit verächtlichen Worten zu bezeichnen. Er nennt ihn σωμάτιον, πηλὸς κομψῶ πεφυραμένος, σαρκίδιον [6]) Wo aber Verachtung nötig ist, sind die σαρκίδια eben noch nicht überwunden. Ferner zeigt der psycholo-

---

2) SVF. I, 45,21. 22; I, 125,18 ff. Seneca, E. 5,4; 41,9. De beneficiis IV, 25,1 usw.

3) Deißner, Paulus und Seneca, S. 28.

4) Epiktet, Diss. I, 1,9.

5) Epiktet, Diss. I, 1,11; III, 18,3; Ench. 1,1.

6) Epiktet, Diss. I, 1,10.11; I, 3,5; I, 29,6; II, 1,19; III, 7,25; IV, 1, 104. 161.

gische Dualismus, der besonders kraß bei Seneca durchgeführt ist, daß für den Körper auf die innere Freiheit verzichtet wird. Posidonius brachte diese Anschauung in die stoische Philosophie und mit ihr die Lehre von der Präexistenz der Seele [7]). Die Seele des Menschen ist von Gott gesandt [8]). Corpus hoc animi pondus ac poena est: premente illo urgetur, in vinclis est, nisi accessit philosophia et illum respirare rerum naturae spectaculo iussit et a terrenis ad divina dimisit [9]).

Diese dualistische Auffassung mußte in der Brust des Weisen den Schrei nach Erlösung wach rufen. Die Seele sehnt sich, den Fesseln des Leibes zu entfliehen und in ihre wahre Heimat zurückzukehren. Der Widerspruch zwischen dem Freiheitsbewußtsein des Stoikers, der keine Fesselung seiner Persönlichkeit anerkennen will, und der tatsächlichen Bindung, die unser Leibesleben mit sich bringt, tritt hier offen zutage.

Die Macht über den Körper wird nicht durch seine Verächtlichmachung errungen, es bleibt bei dem ἐμποδίζεσθαι, und auch die Spannung, die zwischen Seele und Leib in der aufgezeigten Form besteht, läßt die innere Freiheit nicht Wirklichkeit werden.

Dieselbe Diskrepanz zwischen Freiheit und Gebundenheit tut sich auf, wenn wir das Persönlichkeitsideal der Stoa im Lichte der einzelnen Formen des menschlichen Gemeinschaftslebens betrachten. Während der erste Teil unserer Arbeit Aussagen bot, nach denen der Stoiker keinen Freund haben konnte und wollte, zeigt uns der 9. Brief des Seneca ein anderes Bild. Zwar wird die Selbstgenügsamkeit des Weisen verschiedentlich betont [10]), aber

---

7) Schmekel, a. a. O., S. 249 f.

8) Seneca, E. 41, 5; 92, 30 ff.

9) Seneca, E. 65, 16; 24, 17; 65, 18; 71, 27. 32; 92, 8; 102, 22. 27; D. VI, 24, 5; VIII, 5,5; XII, 11, 7. Musonius, p. 24, 10—13. Nach Stein, Psychologie der Stoa, S. 200, hat auch Epiktet dem psychologischen Dualismus Posidons gehuldigt oder doch wenigstens zwischen dem Dualismus und Monismus geschwankt. Nun lassen sich allerdings eine ganze Reihe von Worten dualistischen Klanges bei Epiktet nachweisen (siehe Anm. 6 dieses Abschnittes), aber das σαρκίδιον tritt nicht in so starkem Maße wie bei Seneca als Knecht des Geistes auf. Auch der Leib ist ein Ausfluß Gottes (Epiktet, Diss. I, 9, 4; II, 8, 20), ungehindert durch den Körper kann der Mensch mit Gott verkehren (Epiktet, Diss. II, 19, 27).

10) Seneca, E. 9, 3. 5. 8. 12.

dennoch wünscht er sich einen Freund [11]). Seneca unterscheidet zwischen egere und opus esse [12]). Das egere nulla re bleibt für seinen Weisen bestehen, aber dem opus esse kann er sich in bezug auf die Pflege der Freundschaft nicht verschließen. Er scheint eine recht hohe Auffassung von der Freundschaft zu haben, wenn er sagt: amicum habere vult, ut exerceat amicitiam, ne tam magna virtus iaceat [13]). Den Eigennutz, der dem Freundschaftsverhältnis der Toren zugrunde liegt, lehnt er ab und kommt so zu dem Ergebnis, daß allein der Weise wahre Freundschaft üben kann: solus sapiens scit amare, solus sapiens amicus est [14]). So gibt ein Epiktet zu, daß Antisthenes an Diogenes und Diogenes an Krates einen Freund hatten, denn sie waren von gleicher Gesinnungsart und würdig, einander Freunde zu werden [15]). Mit warmen Worten preist Seneca den Segen der Freundschaft, die den Menschen erquickt und froh macht [16]). Freundschaft bedeutet eine reiche Förderung unseres inneren Lebens [17]), darum müssen wir streng auswählen, welchen Personen wir unser Leben opfern wollen [18]).

So ist der Stoiker bemüht, unter Hintansetzung des eigenen Ich zum Nächsten zu gelangen. Aber es gelingt ihm nicht. Freund kann ihm doch nur ein Weiser sein [19]), der Bruch mit den Toren bleibt bestehen, und in dem Freunde liebt er die eigene Gesinnungsart und den eigenen Wert. Freundschaft ist also letzlich amor sui. Der Freund ist ein zweites Ich, wie es bei Zeno heißt: ὁ αὐτὸς ἐρωτηθεὶς τί ἔστιν φίλος „ἄλλος, ἔφη, οἷος ἐγώ“ [20]).

Diese Zerspaltenheit unseres Weisen zeigt sich auch auf den anderen Gebieten menschlichen Gemeinschaftslebens. Widersprüche lassen sich bei ihm auch hinsichtlich seiner Stellung zur Ehe entdecken. Der Aufforderung zur Ehelosigkeit steht schon in der alten

11) Seneca, E. 9, 3.
12) Seneca, E. 9, 14. 15.
13) Seneca, E. 9, 8.
14) Seneca, E. 81, 12. — Epiktet, Diss. II, 22, 36. SVF. III, 161, 15 ff.
15) Epiktet, Diss. III, 22, 62—64.
16) Seneca, D. IX, 7, 3.
17) Seneca, E. 7, 8; 48, 2.
18) Seneca, D. IX, 7, 1.
19) Seneca, E. 109, 3. 11. 13; De beneficiis VII, 12, 2.
20) SVF. I, 70, 9—11.

Stoa die Meinung gegenüber, daß der Weise heiraten und Kinder erziehen werde [21]), wie überhaupt nur der Weise fähig ist, Eltern und Kinder wahrhaft zu lieben [22]). Zenos Einstellung zur Ehe ist nicht einheitlich. Wir wissen nicht, ob er der Einehe oder der Vielehe den Vorzug gibt [23]). Dyroff [24]) sucht diesen Widerspruch zwischen den Aussagen des Philosophen dadurch zu lösen, daß er beide Sätze nicht als Gebote, sondern als Zugeständnisse faßt. Man brauche beim Heiraten nicht an Unauflöslichkeit der Ehe zu denken, und außerdem ist zu beachten, daß bei der Frage nach der Ehe die Kindererzeugung eine entscheidende Rolle spielt, so daß beim Weisen die Ehe nur als Mittel zum Zweck erscheint.

Auch in der neueren Stoa findet sich die Aufforderung, eine Ehe zu schließen [25]). Sie wird dem Weisen seine Selbstgenügsamkeit nicht rauben [26]).

Die edelste Auffassung von der Ehe hat der Stoiker Musonius [27]). Der Mensch ist zur Ehe bestimmt, es wäre wider seine Natur, nicht zu heiraten. Der Philosoph, des Menschen Lehrer und Führer, ist auch hierfür zum Vorbild berufen [28]). Auf der Ehe basiert die menschliche Gemeinschaft, ohne sie geht das Menschengeschlecht zugrunde [29]). Krates und Sokrates sind die Musterbeispiele, daß ein Familienleben die Freiheit des Philosophen nicht beengt [30]). Auch für Epiktet ist Sokrates ein Beweis, daß der Weise sehr wohl Familie haben kann, ohne seine Selbständigkeit zu verlieren. Seine vornehmste Gemeinschaft als Freund der Götter gibt er darum nicht auf [31]), denn Weib und Kinder sind ihm letzten Endes doch nur etwas Fremdes [32]).

So richtet sich auch auf dem Gebiet des Familienlebens eine

---

21) SVF. III, 172, 19—20.
22) SVF. III, 183, 22. 23.
23) SVF. I, 62, 16—21.
24) a. a. O., S. 236 f.
25) Epiktet, Diss. III, 21, 5
26) Seneca, E. 9, 17. 18.
27) p. 63—76. ed. O. Hense.
28) p. 71, 7 ff.
29) p. 73, 11 ff.
30) Musonius, p. 70, 14—71, 5.
31) Epiktet, Diss. III, 24, 60. 61.
32) Epiktet, Diss. IV, 1, 159; Seneca, D. II, 5, 6—7.

Schranke auf. In Eltern und Kindern liegt nicht das wahre Gut[33]), letzte Hingabe lohnt sich nicht[34]). So bleibt es bei folgendem Widerspruch: Auf der einen Seite das Persönlichkeitsideal, das den Weisen völlig isoliert, und auf der anderen Seite — wenn auch als Appendix — sein Gefühl zur sozialen Verpflichtung.

Voller Widersprüche ist auch die Einstellung des Weisen zum Staate in der alten wie in der neuen Stoa. Der Ablehnung, sich am Staatsleben zu beteiligen[35]), steht die Aufforderung, sich dem Dienst am Staate zu widmen, diametral gegenüber[36]). In Cato sieht Seneca das Ideal eines Staatsbürgers. Die Lauterkeit seines Wollens bekundet er durch seine letzten Worte: non pro mea adhuc, sed pro patriae libertate pugnavi, nec agebam tanta pertinacia, ut liber, sed inter liberos viverem[37]). Doch wird diese Linie innerhalb der Stoa nicht konsequent fortgeführt. Es mag in der Natur der Sache liegen, daß der Stoiker zu dem imperium Romanum kein inneres Verhältnis bekommen konnte, daß er darum durch die Ausübung der Staatsgeschäfte nur seinen Lebensüberdruß (taedium) bekämpfen wollte[38]). Und so entzieht er sich der Hingabe an den konkreten Staat gern durch den Hinweis, daß er Bürger einer größeren Gemeinschaft, daß sein Wirkungskreis die ganze Welt sei[39]), der gegenüber die kleinen Staaten der Römer und Griechen mit ihren allzu menschlichen Existenzfragen für ihn, den Lehrer der Menschheit über die εὐδαιμονία und ἐλευθερία, kein Interesse haben[40]). Die individualistische Linie im Denken des Stoikers tritt hier wieder klar in Erscheinung; als Kosmopolit ist er bestrebt, sein Persönlichkeitsideal den gegebenen Verhältnissen nicht zu opfern.

Auch hinsichtlich der Stellung zum Staat ringen also das Per-

---

33) Epiktet, Diss. I, 22, 10—12.

34) Epiktet, Diss. III, 24, 85. 86.

35) SVF. III, 174, 26—29. Epiktet, Diss. III, 22, 55—56. Seneca, D. VIII, 3, 2; VIII, 8. E. 14, 13; 19, 6; 29, 11.

36) Seneca, D. IX, 5, 4; SVF. III, 175, 3—5.

37) Seneca, E. 24, 7.

38) Seneca, D. IX, 3, 1.

39) Seneca, E. 28, 4; Epiktet, Diss. III, 22, 81—82.

40) Epiktet, Diss. III, 22, 83—85.

sönlichkeitsideal und das Wissen des Stoikers um seine soziale Verpflichtung vergeblich nach einer befriedigenden Lösung.

Im Verlaufe dieses Kapitels hatten wir gesehen, daß die geforderte αὐτάρκεια des Weisen gegenüber der menschlichen Gesellschaft keineswegs eingehalten wird; im folgenden haben wir zu untersuchen, ob er an seiner ἀταραξία und ἀπάθεια im Zusammenleben mit dem anderen festhält.

Seneca muß zugeben, daß auch der Geist des Weisen von den Schicksalsschlägen getroffen wird: huius quoque ferietur animus mutabitur color [41]). Nicht unerschütterlich kann der Sinn des Weisen sein, wenn er auch unbesieglich ist [42]). Er kann sich der Gemütserregung nicht verschließen, auch wenn die Affekte die Seele des Weisen nicht mehr verwirren [43]). Aber schon Zeno zeigt, daß doch wenigstens ein Schatten der Affekte bleibt, wenn von ihm überliefert wird: in sapientis quoque animo, etiam cum vulnus sanatum est, cicatrix manet, sentiet itaque suspiciones quasdam et umbras affectuum, ipsis quidem carebit [44]).

Das Ideal der ἀπάθεια bleibt grundsätzlich bestehen, aber Diog. Laertius berichtet, daß der Weise sich keineswegs der εὐπάθεια verschließen werde [45]). Und diese gibt ihm die Möglichkeit, den Herzen seiner Mitmenschen näher zu kommen, humanitas — cura — comitas — benignitas gehören mit in das Idealbild des Weisen [46]). Ero amicis iucundus, inimicis mitis et facilis. Exorabor antequam roger et honestis precibus occurram [47]). Es kommt dem Weisen nicht auf das bloße Wohltun an, sondern wertvoll wird die Gabe erst durch die Gesinnung des Schenkenden: non potest beneficium manu tangi: res animo geritur [48]). Den Höhepunkt edelster Menschlichkeit erreicht Seneca de beneficiis I 7, 1 [49]). An dieser Stelle kommt es wirklich zur Aufgabe

41) Seneca, E. 57, 3. D. II, 10, 4.
42) Seneca, Nat. quaest. II, 59, 3. D. II, 16, 1.
43) Seneca, D. IV, 2. 3. 4; III, 16, 7.
44) SVF. I, 52, 18—20.
45) Diog. Laert. VII, 115. 116.
46) Seneca, D. VII, 4, 2; 8, 3; II, 8, 2. SVF. III, 160, 40 ff.
47) Seneca, D. VII, 20, 5. De clementia II, 6, 3.
48) Seneca, De beneficiis I, 5, 2. I, 6, 1.
49) Vgl. außerdem Seneca, De beneficiis II, 9, 1—2: Preis der Wohltaten, die im Verborgenen geschehen.

des eigenen Ich, die Not des anderen wird eigene Not. Und der Gabe, Wohltaten mit rechter Gesinnung auszuteilen, entspricht die Fähigkeit, empfangene Wohltaten richtig zu werten und für sie zu danken [50]). Seine Liebe macht nicht vor Sklaven, Undankbaren und Feinden Halt [51]). Er weiß sich als Arzt für die kranke Menschheit bestellt [52]), die man nicht „verfolgen", sondern „zurückrufen" muß [53]). Auch nach Epiktet gilt es, Mitleid zu haben mit denen, deren vornehmster Teil (τὰ κυριώτατα) erblindet ist [54]). Und wenn auch Epiktet ein völliges Erbarmen nicht gutheißen kann [55]), so hat er doch gegen ein Mitgefühl nichts einzuwenden. Aber auch hier bleibt ein Abstand bestehen. Ein inneres Mitseufzen kommt für den Weisen nicht in Frage [56]).

Jedoch läßt es sich nach dem Gesagten nicht leugnen, daß in der Philosophie der Kaiserzeit das Bewußtsein der Schicksalsverbundenheit mit den anderen Menschen in verstärktem Maße vorhanden ist, das zu einer liebevolleren Beurteilung der menschlichen Schwachheiten führen mußte, als es in der älteren Stoa der Fall war.

Wir hatten im Verlaufe dieses Abschnittes gesehen, daß das Gefühl der sozialen Verantwortung die absolute Freiheit des

50) Seneca, E. 81, 8. 10.

51) Seneca, De clementia I, 18, 1. E. 47. De beneficiis IV, 26, 1. D. VIII, 1, 4. Musonius, p. 132, 1 ff. Eine ausführliche Untersuchung über Senecas Stellung zum Sklaven bringt J. Lichy. S. 61 ist ihm E. 88, 32 ein Beweis dafür, daß auch der indoctus et rudis ein Weiser werden kann, da die Weisheit nicht in den Büchern zu finden sei. Nicht die Natur, sondern die insipientia macht einen Menschen zum Sklaven (E. 47, 17. De beneficiis III, 28, 5).

52) Seneca, D. II, 13, 2.

53) Seneca, D. III, 14, 3. Epiktet, Diss. III, 22, 54.

54) Epiktet, Diss. I, 28, 9; I, 18, 9; II, 22, 36; Seneca, D. IV, 10.

55) Epiktet, Diss. IV, 6, 2. 3.

56) Epiktet, Ench. 16. In De clementia II, 5—7 kommt Seneca auf den Unterschied zwischen venia und clementia zu sprechen. Der Weise wird Gnade üben, denn die clementia richtet sich nach der ratio, verzeihen wird er nicht, denn venia est poenae meritae remissio. Verdiente Strafe zu verzeihen, ist Weichherzigkeit, also Mißstimmung der Seele; aegritudo animi darf es aber für den Weisen nicht geben. Über den Wert dieses Streitens um Worte sagt Seneca selbst De clementia II, 7, 4: de verbo, ut mea fert apinio controversia est, de re quidem convenit.

Individuums gegenüber seinen Mitmenschen stark einschränkte. Nicht selten schlug der Stoiker Töne an, die den Geist des NT. zu atmen schienen. So ist es verständlich, daß der Epiktetforscher Bonhöffer die Stellung seines Philosophen zur menschlichen Gemeinschaft mit warmen Worten schildert. Er nennt das Gemeinschaftsgefühl des Stoikers dem des Christen durchaus ebenbürtig (ja, nach Bonhöffer hat Epiktet „im Vergleich zum NT. ein weit positiveres Verhältnis zur menschlichen Gesellschaft und eine größere Wertschätzung der konkreten Bedingungen und Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens gehabt") und warnt deshalb auch vor einer Überschätzung der christlichen Liebestätigkeit [57]).

Bei der Aufdeckung der immanenten Widersprüche im Idealbilde des stoischen Weisen hatte es sich in erster Linie darum gehandelt, formal logische Widersprüche aufzuzeigen, es ging also darum, die tatsächlich gestörte Freiheit des Stoikers gegenüber seinen Mitmenschen nachzuweisen. Es konnte nicht ausbleiben, daß wir zuweilen, wenn auch unerwähnt, bei der Bewertung der Stellungnahme des Weisen zu der Gesellschaft einen ethisch-religiösen Maßstab anlegten, um die Höhen und Niederungen des stoischen Gemeinschaftsgedankens klarer heraustreten zu lassen. Und so hatte es sich ergeben, daß die Auffassung des Philosophen von den einzelnen konkreten Gesellschaftsformen häufig die nt.liche Höhe zu berühren schien, aber dann zeigten wieder andere Stellen, daß ein wirklich brüderliches Verhältnis des Stoikers zu seinen Mitmenschen nicht bestand, daß er im Grunde nur an die Ausbildung seiner Persönlichkeit im Sinne des stoischen Ideals dachte und von seinem Ich sich nicht zum Du losringen konnte (zur Begründung und Bewertung dieser Tatsache vgl. Teil III, 7 vorliegender Arbeit). Von dieser Position aus ergibt sich unsere Einstellung zu den oben angeführten Äußerungen Bonhöffers. Eine Beurteilung vom NT. aus wird ergeben, daß christliche Bruderliebe etwas anderes als allgemeine Wohltätigkeit bedeutet. Der Christ fühlt sich dem Nächsten verpflichtet, weil er sein Bruder ist, um dessentwillen Christus auch gestorben ist, und fragt z. B. nicht, ob sein Nächster auch der Wohltaten würdig ist [58]).

57) Bonhöffer, Epiktet und das Neue Testament, S. 379, 381.
58) Seneca, De beneficiis IV, 29, 3.

Abschließend haben wir nun zu fragen, wo die Quellen des stoischen Gemeinschaftsgedankens zu finden sind. Sie liegen in der naturhaften Ausstattung des Menschen, in seiner Verwurzelung mit dem Kosmos. Schon die alte Stoa hatte eine idealisierte Auffassung von der Welt. Die ganze Welt ist Substanz Gottes [59]), als feuriger Hauch hat Gott die Welt geschaffen zu einem verständigen beseelten Wesen [60]), dessen Teil (ἀπόσπασμα) auch unsere Seele ist [61]). Seiner Natur nach ist der Mensch also mit der gesamten Menschheit verwandt, und darum ist er zur Betätigung innerhalb der Gesellschaft verpflichtet [62]).

Auch aus der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott, aus seiner Gottverwandtschaft entspringt der Wille zur Gemeinschaft [63]). Doch ist damit dem Gemeinschaftsgedanken keine vertiefte Grundlage gegeben, weil nach stoischer Auffassung Gott und Natur identisch sind.

Es bleibt bei der alten Feststellung. Bei aller Hingabe an seine Mitmenschen [64]) steht die Krönung des eigenen Ich im Vordergrund [65]), es bleibt bei dem Ausspruch des Epiktet: ἐγὼ γὰρ πέφυκα πρὸς τὸ ἐμὸν συμφέρον [66]). Aber noch etwas anderes ist aus dieser Darstellung deutlich geworden. Der Versuch des Weisen, den Riß zwischen Individuum und Gemeinschaft zu überbrücken, offenbart seine innere Schwäche. Das Ideal der Freiheit gegenüber seinen Mitmenschen ist nicht Wirklichkeit, sondern eben nur ein Ideal. Er kann trotz allem Bemühen das Ideal völliger Isoliertheit von den andern Menschen nicht verwirklichen, und damit gilt für ihn das Wort des Seneca: incipit fortunae

59) SVF. I, 43, 6—7.

60) SVF. II, 139,38—41.

61) SVF. II, 191, 34—40.

62) Seneca, E. 95, 52. 53; Epiktet, Diss. II, 20, 13.

63) Epiktet, Diss. I, 9, 25; I, 13, 3; II, 14, 13. Musonius, p. 90, 4—12.

64) Epiktet, Diss. III, 7, 25. 26. Seneca, E. 104, 3.

65) Seneca, E. 85, 40.

66) Epiktet, Diss. I, 22, 13. — Keine Selbstlosigkeit der stoischen Hingabe an die andern spricht aus Epiktet, Diss. IV, 4, 7. Bei dem Erziehungswerk des Weisen geht es um die „Nutzanwendung auf sich selbst" (übers. von Mücke).

esse subjectum, si quam partem sui foris quaerit[67]). Damit haben wir für unsere Darstellung einen weiteren Ansatzpunkt innerhalb der Stoa gefunden, an dem das Erlösungssehnen aufbrechen mußte.

2. Abschnitt

Der Weise und die übermenschlichen Gewalten

Aber noch eine andere, tiefer greifende Diskrepanz tut sich im System der Stoa auf, und zwar zwischen der Freiheit des Weisen und seiner Abhängigkeit von den übermenschlichen Mächten. Es ist erstaunlich festzustellen, wie häufig in der stoischen Philosophie, deren Weiser nicht nur selbst göttlich war, sondern sogar über den Göttern stand, der Gottesname als eine die Menschen bindende Macht genannt wird. Züge eines irgendwie personenhaft vorgestellten Gottes finden sich in der alten Stoa allerdings nur sehr selten[1]), hier erscheint die Gottheit in der Regel eng mit dem Weltstoff verknüpft; ein rein immanenter Faktor, durchdringt sie als feinste Substanz die Materie[2]). Alles Seiende ist Erscheinungsform dieser Substanz[3]); aus ihr ist das All hervorgegangen, in sie löst es sich wieder auf[4]). Diese naturhaft pantheistische Gottesvorstellung verschwand in der neueren Stoa jedoch immer mehr, und an ihre Stelle tritt ein Gottesbild, das der theistischen Auffassung, wie sie das NT. lehrt, nahe zu kommen scheint. Gott ist der Herr aller Herren: ὅταν εἰσίῃς πρός τινα τῶν ὑπερεχόντων, μέμνησο ὅτι καὶ ἄλλος ἄνωθεν βλέπει τὰ γιγνόμενα καὶ ὅτι ἐκείνῳ σε δεῖ μᾶλλον ἀρέσκειν ἢ τούτῳ[5]). In allem Geschehen hat er seine Hand[6]). Er ist der Schöpfer[7]), Lenker

---

67) Seneca, E. 9,15.

1) SVF. I, 122,30; II, 305,18; II, 322,8.

2) SVF. II, 310,18.19.25; II, 306,22.

3) SVF. II, 305,26.27.

4) SVF. II, 180,5—7; II, 136,10—15.

5) Epiktet, Diss. I, 30,1; I, 16,1—17.

6) Epiktet, Diss. I, 14,9.

7) Epiktet, Diss. I, 9,7.

und Erhalter der Welt[8]); er ist unser Vater[9]), ein Gott der Liebe[10]), der den Menschen nur Gutes erweist[11]). Allgegenwärtig ist er[12]), die ganze Menschheit wie jeden Einzelnen erfaßt seine Sorge[13]), zur Prüfung schickt er uns das Leid, um tapfere Kämpfer zu erziehen[14]), und Rechenschaft fordert er von den Menschen für ihre Taten[15]). Dieser Gottesvorstellung entsprechend ist in der Stoa häufig vom Gebet die Rede. Der Stoiker dankt Gott für alle Wohltaten, die er ihm erwiesen hat[16]) und bittet ihn um einen gesunden Geist und Leib[17]), Gott sei ihm auch eine Hilfe auf dem Wege zur Weisheit[18]). Nicht nur für sich selbst, sondern auch für die Allgemeinheit wird der Weise beten[19]). Nicht kleinliche Nahrungssorgen will er vor Gott bringen[20]), sondern wie ein Kind nach seinen Eltern die Hände ausstreckt, so sehnt sich der Mensch nach Gemeinschaft mit seinem Gott[21]). Ein Zeugnis warmen religiösen Empfindens hat uns auch schon die alte Philosophie überliefert. In der Frühzeit der Stoa entstand ein Gebet, das wie wenig anderes geeignet wäre, eine tiefe religiöse Grundhaltung schon ihren Vätern zuzuschreiben. Nach Kleanthes ist Zeus der Schöpfer der Natur[22]), dem die ganze

---

8) Dion. Oratio, 12,22. Epiktet, Diss. II, 16,33; III, 26,28. Seneca, D. VII, 8,4; E. 65,23.

9) Epiktet, Diss. I, 3,1; III, 24,15; Seneca, D. I, 1,5. De beneficiis II, 29,4; IV, 19,3.

10) Seneca, De beneficiis, IV, 26,1.

11) Epiktet, Diss. III, 24,2; II, 7,13. 14.

12) Seneca, E. 41,2; 83,1; 95,47. Epiktet, Diss. I, 14,13. 14.

13) Dion. Oratio, 12,74—78; Epiktet, II, 16,42. Seneca, E. 95,50.

14) Seneca, D. I, 2, 6; I, 4, 7; I, 5, 10; Epiktet, Diss. III, 24, 112. 113.

15) Epiktet, Diss. I, 12,34.

16) Epiktet, I, 16,15—21; II, 23,5.

17) Seneca, E. 10,4.

18) Epiktet, Diss. II, 18,29.

19) Seneca, De beneficiis IV, 4,2.

20) Seneca, E. 60,1—2; Seneca, De beneficiis V, 25,4: Gebete sollen Gott nicht zwingen, sondern nur erinnern. Nat. quaest. II, 37,1: Die Götter können manches gewährend trotz der Schicksalsmacht.

21) Dion. Oratio, 12,61. Vgl. auch Bultmann: Das religiöse Moment in den ethischen Unterweisungen... ZNW. 1912, S. 107.

22) SVF. I, 121,35.

Welt gehorsam ist [23]) und der das All in Gerechtigkeit regiert [24]). An ihn wendet sich der Fromme mit der Bitte, die Menschen aus der jammervollen Unkenntnis zu erretten und ihnen γνώμη zu verleihen [25]). Höchstes Ziel für den Menschen ist es, aller Begierden frei zu sein [26]) und σὺν νῷ ein ἐσθλὸν βίον zu führen [27]).

Hier beginnt unsere Kritik. Das Ziel des Beters ist die Erreichung seines Menschheitsideals. Es geht ihm um die ἀταραξία und ἀπάθεια, denn die πάθη verdunkeln den νοῦς, und Unkenntnis des Weltgesetzes bedeutet Sünde. Dieser Beurteilung der Sünde als eines Versagens der ratio gesellt sich trotz alles theistischen Klanges ein letztlich doch unpersönlich-pantheistisches Gottesverständnis bei. Gewiß wird Zeus, der übrigens viele Namen trägt [28]), auch als personenhafte transzendente Macht vorgestellt [29]). Aber diese theistische Betrachtungsweise tritt hinter der pantheisierenden Auffassung doch stark zurück [30]), und als das eigentlich Herrschende im Weltall erscheint letzten Endes der ewig währende λόγος [31]), und nichts Größeres gibt es für Götter und Menschen, als dem κοινὸς λόγος ein Loblied zu singen [32]).

So zwingt uns das Gebet als Urausdruck der Frömmigkeit, die stoische Gottesvorstellung noch eingehender zu untersuchen. Und in der Tat ist auch in der neueren Stoa trotz mancher theistischen Anklänge die Gottesvorstellung sehr unpersönlich. Gott erscheint bald als Natur, immanenter Geist oder als blindes Fatum [33]). Auch ein Seneca lenkt nach verheißungsvollen An-

23) SVF. I, 122, 3—6.
24) SVF. I, 123, 1.
25) SVF. I, 122, 29 ff.
26) SVF. I, 122, 23—27.
27) SVF. I, 122, 21.
28) SVF. I, 121, 34.
29) SVF., vgl. Anm. 22—24 dieses Abschnittes.
30) SVF. I, 122, 8—9.
31) SVF. I, 122, 17.
32) SVF. I, 123, 4—5.
33) Seneca, De beneficiis IV, 7; IV, 8, 2. 3. Nat. quaest. I, Praef. 13; Nat. quaest. II, 45, 2. D. XII, 8, 3. Seneca gibt keine klare Scheidung zwischen der Vorsehung und dem Schicksal. Die Unklarheit seiner Gottesvorstellung erhellt besonders aus E. 16, 5: Sive nos inexorabili lege fata constringunt, sive arbiter deus universi cuncta disposuit, sive casus res humanas, sive ordine inpellit et iactat...

fängen zurück in den unpersönlichen Schicksalsglauben der alten Stoa, wie wir ihn schon im Zeushymnus des Kleanthes kennenlernten[34]). „Es ist Seneca nicht gelungen, die Immanenz und Transzendenz in seinem Gottesbegriff gleichzeitig zur Geltung zu bringen“ [35]). Redet er in immanenten Vorstellungen, gelangt er zum Pantheismus; faßt er Gott als transzendente Größe, so kann er ihn nur als blinde Schicksalsmacht verstehen, die eine persönliche Beziehung zu den Menschen ausschließt[36]). Wie in der alten Stoa, so ist auch bei den römischen Philosophen alles von Ewigkeit her bestimmt[37]), auch das Allergeringste geschieht nach ehernen Gesetzen: οὐθὲν γὰρ ἔστιν ἄλλως τῶν κατὰ μέρος γενέσθαι οὐδὲ τοὐλάχιστον, ἢ κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν καὶ κατὰ τὸν ἐκείνης λόγον[38]). Das Schicksal ist ein zwangsmäßig funktionierender Naturmechanismus, dem Gott und Menschen in gleicher Weise gehorchen müssen: Fata nos ducunt et quantum cuique temporis restat prima nascentium hora disposuit. Causa pendet ex causa, privata ac publica longus ordo rerum trahit... eadem necessita et deos alligat. Inrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit. Ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur, semper paret, semel iussit[39]).

Die stoische Lehre vom Fatum ist in der Ontologie begründet. Die Welt ist nach ihrer Auffassung eine große Einheit sowohl hinsichtlich des Stoffes als auch des sie durchziehenden Pneumas. Wird dieses Pneuma als Faktor gewertet, dem Vernunft und Wille eigen sind, so kommt der Stoiker zur Vorstellung von der

---

34) Vgl. außerdem: SVF. I, 28, 22—23.

35) Deißner, Paulus und Seneca, S. 20.

36) Seneca, De clementia, I, 8,3. Nach Leipoldt ist auch der Fatalismus und nicht der Vorsehungsglaube die Dominante im Weltsystem des Epiktet, obschon er an anderer Stelle den Vorsehungsglauben den „wissenschaftlichen Ausdruck einer lebhaften persönlichen Frömmigkeit“ nennt. S. „Christent. u. Stoizismus“, a. a. O., S. 144, 135.

37) Seneca, Nat. quaest. II, 35, 1. SVF. II, 293, 24. 25.

38) SVF. II, 269, 10—12. Auch die Stellen bei Seneca, De beneficiis IV, 26, 1 u. 28, 3 sprechen nach Deißner (Paulus u. Seneca, S. 18) von einem Gesetz, dem alle Menschen unterstehen. Vgl. Seneca, D. IV, 27, 1—2: Suas ista leges habent, quibus divina exercentur.

39) Seneca, D. I, 5, 7—8. SVF. III, 77, 34: ὁ νόμος πάντων ἐστὶ βασιλεὺς θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων.

εἱμαρμένη, ist es ihm Inbegriff der Kräfte und Ursachen, so kommt er zur Lehre des Fatums[40]).

Nachdem wir so den Widerspruch, der zwischen der stoischen Schicksals- und Gotteslehre klafft, aufgezeigt haben, prüfen wir noch einmal die Echtheit und Innigkeit des Gebetslebens. Angst vor den Göttern ist töricht, die Götter wollen gar nicht schaden, ja, sie können uns überhaupt kein Leid tun. Kein vernünftiger Mensch wird also die Götter fürchten[41]), denen — auch hier erscheinen sie bloß als personifizierte Schicksalsmächte — mehr das Allgemeinwohl als der einzelne Mensch nahesteht[42]). Gott ist nur ein Appendix im Weltsystem der Stoa; das unabänderlich feststehende Schicksal dominiert, das Gebet bedeutet nur einen Trost, im Grund hat es keine Kraft und keine Bedeutung[43]). Geffcken hat speziell von der Frömmigkeit Epiktets eine sehr hohe Auffassung: „Ein einfaches, großes Vertrauen eines Gotteskindes zu seinem lieben Vater in der Höhe, der seinen Sohn in keinem Elend je verlassen könne und werde, beseelte den vielerfahrenen Prediger"[44]). Angesichts der zentralen Stellung, die das Schicksal im stoischen Weltbild einnimmt, trifft dieses Urteil das Wesen der stoischen Frömmigkeit nicht, die ein unorganisches Gewächs ist und der ratio des Menschen entstammt.

Noch nach einer anderen Richtung hin, die an dieser Stelle wenigstens erwähnt werden soll, erweist sich der stoische Gottesgedanke als Surrogat. Wenn der Weise an seinem Können verzweifelt und wirklich der Hilfe einer höheren Macht bedarf, dann ist von Gott nicht die Rede, sondern der Mensch greift trotz aller Skepsis wieder auf seine alte Willenskraft zurück[45]). Und wenn

40) Zur Grundlage der stoischen Anschauung vom Schicksal vgl. v. Arnim, Die stoische Lehre vom Fatum und von der Willensfreiheit, a. a. O.

41) Seneca, De beneficiis IV, 19, 1; VII, 1, 7. D. IV, 27, 1; E. 75, 17—18.

42) Seneca, D. I, 3, 1. E. 95, 50.

43) Seneca, Nat. quaest. II, 35, 2; E. 41, 1.

44) Geffcken, Religiöse Strömungen im 1. Jahrhundert nach Christus, S. 21. — Ebenso: Überweg, Grundriß der Geschichte d. Philosophie, S. 495.

45) Epiktet, Diss. II, 26, 1 ff. Vgl. Deißner, Die Seelentechnik..., S. 21. Zur näheren Ausführung vgl. Teil III, 5 dieser Arbeit. Zum Bewußtsein des Widerspruches zwischen Sollen und Sein vgl. Epiktet, Diss. I, 29, 56. 57; II, 16, 20; II, 19, 20—22. 28; III, 7, 17. 18; IV, 5, 36. 37. Für Seneca ist charakteristisch E. 52, 1.

auch Seneca feststellt, daß wir zu den Göttern honestissime „ohne Verletzung des Ehrgefühls“ (übers. von Moser) bitten dürfen [46]), so liegt eben doch in dem ungebrochenen Freiheitsgefühl des Stoikers zu tiefst der Grund dafür, daß ihm der Gedanke an Gott und der Sinn des Gebetes wesensfremd bleibt.

Nach Aufzeigung der Widersprüche im Weltbild der Stoa betrachten wir die Stellung des Weisen zum Lauf des Weltgeschehens. Seine ἐλευθερία bestand in der ἐξουσία αὐτοπραγίας [47]), in der Möglichkeit, nach dem eigenen Willen zu leben [48]), Der allein ist frei, dem alles nach seinem Willen geschieht [49]), und dieser Wille (προαίρεσις) ist niemandem untertan: οὐδὲν ἔχων κυριώτερον προαιρέσεως, ἀλλὰ ταύτῃ τὰ ἄλλα ὑποτεταγμένα, αὐτὴν δ'ἀδούλευτον καὶ ἀνυπότακτον [50]). Zu diesem Freiheitsbewußtsein der ganz auf sich gestellten Persönlichkeit will der Hinweis schlecht passen, daß die Freiheit des Menschen von Gott kommt [51]). Ohne Hilfe der Götter ist dem Menschen kein Erfolg beschieden [52]).

So finden sich eine ganze Reihe von Stellen, nach denen der Mensch die Gottheit in seinen Willen aufnehmen soll [53]). Der Weise achtet auf Gott und seine Befehle [54]). Auf den Ruf von oben geht er sogar in den Tod [55]). Τὸ σοὶ ἀκολουθεῖν ist erstrebenswertes Ziel [56]). Deo parere libertas est [57]). Wenn der Stoiker von seiner Freiheit redet, meint er damit also nicht eine solche Wahlfreiheit, die den Lauf des Schicksals ändern könne. Er weiß, daß auch er dem Schicksal untersteht [58]). Οὐχ ἵνα ἀλλά-

---

46) Seneca, De beneficiis II, 1, 4.
47) SVF. III, 86, 31. 32.
48) Epiktet, Diss. IV, 1, 1. 56.
49) Epiktet, Diss. I, 12, 9.
50) Epiktet, Diss. II, 10, 1.
51) Epiktet, Diss. I, 6, 37; I, 19, 9.
52) Epiktet, Diss. III, 21, 22; III, 22, 2. 53. Seneca, E. 42, 2; 73, 16; 41, 5.
53) Epiktet, Diss. II, 17, 22—25; IV, 7, 20; IV, 1, 89; Ench. 31, 1.
54) Epiktet, Diss. III, 24, 114.
55) Epiktet, Diss. I, 29, 29; III, 26, 29. 30.
56) Epiktet, Diss. I, 30, 4.
57) Seneca, D. VII, 15, 7. Epiktet, Diss. I, 12, 8; II, 23, 42; III, 24, 95—102.
58) Seneca, D. IX, 10, 3.

ξωμεν τὰς ὑποθέσεις (οὔτε γὰρ δίδοται ἡμῖν οὔτ' ἄμεινον), ἀλλ' ἵνα οὕτως ἐχόντων τῶν περὶ ἡμᾶς ὡς ἔχει καὶ πέφυκεν αὐτοὶ τὴν γνώμην τὴν αὐτῶν συνηρμοσμένην τοῖς γινομένοις ἔχωμεν[59]). Frei sein heißt vielmehr freudig ja sagen zu dem, was Gott oder das Schicksal verhängt[60]). Ἐὰν θέλῃς, ἐλεύθερος εἶ[61]). Der große Lehrmeister auf dem Wege zu dieser Freiheit ist die Philosophie: Haec adhortabitur, ut deo libenter pareamus, ut fortunae contumaciter. Haec docebit, ut deum sequaris, feras casum[62]). Das Schicksal sei des Menschen Führer, wie wir es in dem immer wieder angeführten Fragment des Kleanthes lesen[63]). Der Weise fügt sich dem Weltgeschehen und läßt sich vom Schicksal nicht zwingen. Alles, was ihm begegnet, weiß er sich durch die χρῆσις τῶν φαντασιῶν zum Besten zu gestalten, er will sich innerlich frei wissen von allem Verhängnis und glaubt dieses Ziel dadurch zu erreichen, daß er sich Gott und dem Schicksal freiwillig in die Arme wirft. Die Lehre vom Fatum und von der Willensfreiheit gipfelt nach v. Arnim in der „Verherrlichung freudiger Tätigkeit und des Ideals der inneren Freiheit“[64]).

Es gilt im folgenden festzustellen, wie weit sich der Stoiker tatsächlich seine innere Freiheit im Kampfe mit den Schicksalsmächten bewahrt, ob sich nicht auch hier ein immanenter Widerspruch im stoischen Denken aufzeigen läßt.

Der innere Widerspruch zwischen dem Ideal des τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν und der aktiven Lebenshaltung des Weisen war bereits dargelegt worden. Der Stoiker nimmt auf der einen Seite eine ausgesprochen kriegerische Haltung gegenüber den Schicksalsmächten ein, die sich nicht vereinigen läßt mit der inneren Freiheit, die er sich allem Geschehen gegenüber bewahren soll. Er befindet sich ἐν παρατάξει[65]); wo aber Kampf notwendig wird, ist die Freiheit noch nicht zur Wirklichkeit geworden.

---

59) Epiktet, Diss. I, 12, 17.
60) Epiktet, Diss. III 5, 7—11; I, 12, 15; IV, 3, 9. Seneca, E. 54, 7. D. I, 5, 5—8.
61) Epiktet, Diss. I, 17, 28.
62) Seneca, E. 16, 5.
63) Epiktet, Diss. IV, 1, 131; IV, 4, 34; Ench. 53 usw.
64) v. Arnim, Die stoische Lehre vom Fatum ... a. a. O., S. 17.
65) Epiktet, Diss. III, 22, 69; 24, 31. Seneca, D. I, 6, 6: Ferte fortiter.

Wie groß seine Abhängigkeit und innere Unfreiheit tatsächlich ist, ersehen wir daraus, daß er auf der anderen Seite diese Schicksalsmächte als minderwertig beurteilt. Der Tod als extremum malum ist keine Macht. Tod und Leben schließen sich aus, eine Gleichzeitigkeit ist nicht möglich, darum erübrigt sich alle Furcht vor dem Tode [66]). Oder es heißt bei ihm: Mors nos aut consumit aut exuit. Emissis meliora restant onere detracto, consumptis nihil restat, bona pariter malaque submota sunt [67]). Dem Tode soll die Gewalt und damit sein Ernst genommen werden, „du bist nicht mehr, wenn dieser Leib zerfällt". Damit verzichtet jedoch der Weise auf die Verwirklichung des Freiheitsideals während seines Lebens und verschiebt sie in eine ungewisse Zukunft; denn trotz mancher aufblitzender Zukunftshoffnungen bedeutet Seneca der Tod doch nichts weiter als ein Nichtsein, ein Zustand völliger Quallosigkeit [68]). Und wie den Tod, so verkleinert der Philosoph die Macht der Armut und des Schmerzes und lehrt den Menschen, diese Dinge zu verachten [69]). Für Epiktet ist Sokrates der große Lehrmeister, wie man diese Mächte entkräften kann [70]). Tod und Schmerz sind Schreckbilder (μορμολύκεια), die den Menschen nur infolge der ἀπειρία ängstigen. So wird der Stoiker nicht müde, den Selbstmord gerade als der Weisheit letzten Schluß zu preisen. Keine necessitas soll den Weisen behindern, er geht ihr durch den Tod aus dem Wege [71]). Ja, schon bei einer fortuna suspecta wird er aus dem Leben scheiden [72]). Der Tod wird damit zur letzten Zuflucht für die Freiheit des Weisen, der jedoch trotz allen Rühmens das Schicksal nicht überwunden hat. Denn dort

66) Seneca, E. 4,3. Epiktet, Diss. III, 26,38.

67) Seneca, E. 24,18; 70,14.15; D. V, 15,3.4; Epiktet, Diss. IV, 1,30.

68) Seneca, E. 54,4. Vgl. III, 8 dieser Arbeit.

69) Seneca, D. I, 6,6. Epiktet, Diss. I, 18,17—19.

70) Epiktet, Diss. IV, 1,166.

71) Seneca, E. 12,10; 17,9; D. I, 6,7. Epiktet, Diss. I, 9,20; I, 24,20; I, 25,18; II, 1,19—20.

72) Seneca, E. 70,5. Herrn Prof. Rud. Hermann verdanke ich den Hinweis, daß in dem Seneca E. 70,14 u. ö. gebrachten Gedanken ein Trugschluß liegt. Die aeterna lex hat uns nicht die einzelnen Ausgänge, aus dem Leben zu scheiden, zur freien Verfügung gestellt, wie der Stoiker argumentiert. Sondern wie sie uns ohne unser Zutun ins Leben führte, so soll sie allein auch uns wieder hinausführen.

ist der Mensch am unfreisten, wo ihm die Schwere des Daseins den Mut zum Leben nimmt. Eine innere Zwiespältigkeit durchzieht das stoische Weisenideal. Er kämpft gegen die Schicksalsgewalten oder leugnet sie und versucht doch gleichzeitig, sie durch Spott zu verkleinern. Nichts aber offenbart so deutlich die innere Schwäche des Menschen als Hohn. Das Rätsel des Todes ist nicht damit gelöst, daß wir ihn einen „Kinderschreck“ nennen. Auch der Stoiker erkennt die Gewalt an, die der Tod immer wieder über unser Leben ausübt. Wenn er sich auch bemüht, durch eine magna exercitatio [73]) seinen Geist an die Tatsache des Sterben-Müssens zu gewöhnen, das Ideal der inneren Freiheit war damit keine Wirklichkeit, und trotz aller heroischen Gesten ging auch durch die Brust des stoischen Weisen ein Sehnen nach Erlösung.

Im Bilde des Persönlichkeitsideals der Stoa fehlt noch die Herausarbeitung pessimistischer Züge in der sittlichen Beurteilung der eigenen Persönlichkeit. Es war schon früher gezeigt worden, daß ein konsequent durchgeführter Pessimismus bei ihm nicht zu finden ist, daß der „Mensch in seiner Qual vor Gott nicht verstummt“. Der Stoiker nimmt einen neuen Anlauf oder lockert seinen ethischen Rigorismus und versucht sich zu entschuldigen. Bezeichnend für seine Auffassung über die Sünde ist Epiktet, Diss. II 4,1 ff. Der Ehebruch bedeutet danach eine Verfehlung gegen die menschliche Gesellschaft. Er trennt den Menschen von sich selbst, der damit auf die Stufe des Tieres zurücksinkt. Es ist klar, daß für den Christen damit nicht das Entscheidende über die Sünde gesagt ist (vgl. III, 4 dieser Arbeit). Aber es bleibt die Tatsache bestehen, daß auch der Stoiker den Widerspruch zwischen Sollen und Sein lebhaft empfindet. Das Gewissen ist unser Ankläger [74]), unser Herz ist böse von Jugend auf [75]), wir sind einander Ursache der Verfehlungen [76]). Jede Zeit hat ihre besonderen Laster. Eine unheilvolle Verkettung bildet die Schuld der Zeiten, und der Mensch war schlecht, ist schlecht und wird schlecht bleiben [77]).

---

73) Seneca, E. 82,16; 4,5.
74) Seneca, D. III, 14,3.
75) Seneca, De clementia I, 24,2.
76) Seneca, E. 41,9.
77) Seneca, De beneficiis I, 10,1—3. Für die Tiefe des stoischen Pessi-

In dem Buche „Der Erlösungsgedanke und seine Deutung" führt der Verfasser Joachim Wach aus, daß „Leid, Tod und Übel (Sünde und Schuld in religiöser Interpretation) das Erlösungsbedürfnis im Menschen hervorrufen und vertiefen[78]).

Wir haben gesehen, daß auch der stoische Held und Weise die rätselvolle Gewalt der Schicksalsmächte über seinem Leben anerkennt, daß auch ihn die Tatsache des Leides und Todes und die Frage nach ihrem Sinn sowie das Bewußtsein der eigenen Schuld bedrücken. Darum gilt auch für die Stoa das Wort Boussets, „daß alles in der späteren griechischen Frömmigkeit geradezu gespannt war auf das Wort Erlösung"[79]).

Die Antwort, die die Stoa auf die Frage nach dem Wesen der Sünde und des Todes gab, d. h. wie sie das Erlösungsbedürfnis des Menschen stillte, soll unter Berücksichtigung der paulinischen Erlösungslehre die Aufgabe des dritten Hauptteiles unserer Arbeit sein.

---

mismus scheint besonders Seneca, De clementia I, 7, 1 zu sprechen, wonach der Mensch um Verzeihung der Sündenschuld die Götter anfleht. Vgl. noch Anm. 45 dieses Abschnittes u. III, 5 dieser Arbeit.

78) a. a. O., S. 43.

79) Bousset, Der Brief an die Galater (Schriften des NT. II. Bd., S. 35).

Nicht zutreffend scheint auf Grund vorliegender Darstellung die Bewertung des stoischen Pessimismus von P. Wendland in „Hellenistisch-römische Kultur", S. 235 zu sein, der selbst eine „Stimmung der eigenen Ohnmacht" beim Stoiker nicht anzuerkennen scheint.

Teil III

Der Erlösungsgedanke beim stoischen Weisen und seine Kritik im Lichte der paulinischen Anschauungen

1. Abschnitt

Der stoische Weise im Neuen Testament?

Im Corpus Paulinum ist im Gegensatz zu den übrigen nt.lichen Schriften sehr viel häufiger von der Freiheit des Christen die Rede, obschon auch hier längere Ausführungen und eine bestimmte Definition dieses Begriffes fehlen. Diese Tatsache läßt vermuten, daß Paulus sich hier eines allgemein bekannten Ausdruckes bedient, den besonders wohl die stoisch-kynische Propagandatätigkeit verbreitet hatte [1]). An 27 Stellen spricht der Apostel von der ἐλευθερία (bzw. ἐλεύθερος — ἐλευθεροῦν), die im Gegensatz zur vergangenen δουλεία den gegenwärtigen Zustand der Gläubigen bezeichnet. Die Freiheit besteht in der Gemeinschaft mit Jesus Christus (Gal. 2, 4), sie ist dort verwirklicht, wo der Geist des Herrn ist (2. Kor. 3, 17). Die Christen sind nicht mehr „Kinder der Sklavin", sondern „Kinder der Freien" (Gal. 4, 21—31). Die Menschenknechtschaft ist für den Christen abgetan (1. Kor. 7, 22; Gal. 5, 1), er ist frei von der Sünde (Röm. 6, 18; 8, 2), dem Gesetz (Röm. 7, 1—6; Gal. 3, 13; 4, 5) und der Vergänglichkeit (Röm. 8, 21). Wie für den Stoiker, so hat sich auch für den Christen eine Umwertung aller Werte vollzogen, so daß in der Tat das Ideal einer christlichen Lebenshaltung und das stoische Weisenideal

---

1) Clemen, Carl: Religionsgesch. Erklärung des NT., S. 308.

mancherlei Berührungspunkte aufzeigen [2]). Die Forderung der Freiheit des Weisen von allen Dingen dieser Welt hat ihre Parallelen in 1. Kor. 3, 22 und 7, 29—31, und Johannes Weiß spricht bei aller Empfindung der Kälte der stoischen Auffassung von einer „gewissen Verwandtschaft mit der Betrachtungsweise des Paulus“ [3]). Aber während es bei dem Stoiker darum geht, durch keinerlei Bindungen an unwichtige Dinge irgend etwas von den Werten, die er in seiner Persönlichkeit findet, einzubüßen, ist nach 1. Kor. 7, 29—31 für den Christen der Verzicht auf gottgewollte Einrichtungen in der hereinbrechenden Endzeit begründet, die den Christen in die volle Gemeinschaft mit Gott aufnehmen wird. Es ist das besondere Verdienst Bultmanns, bei aller Anerkennung der Eigenart der paulinischen Denkweise die Ähnlichkeit der Ausdrucksform des Paulus mit der des kynisch-stoischen Wanderpredigers aufgezeigt zu haben [4]). In der Tat läßt sich zu 2. Kor.

---

2) Feine, Christentum u. Stoizismus, Theol. Lit. Bl. 05, Sp. 79.

3) J. Weiß zu Kor. 3, 22 u. 7, 29—31 i. seinem Kommentar 1910.

4) Bultmann, R., Der Stil der paulinischen Predigt ..., S. 67. 80.

Bonhöffer, Epiktet u. d. NT., wendet sich S. 179 Anm. 1 gegen diese Feststellung Bultmanns und lehnt eine Beeinflussung des Stils von der Diatribe her ab. Die Berührung in Form und Gedankenrichtung weise auf das Gemeingut der hellenistischen Umgangssprache, noch mehr aber auf die „Sprachschöpferische Originalität“ des Apostels, mit der er im gleichen Maße wie Epiktet begabt war. Zur Abhängigkeit des paulinischen Stils von der kyn.-stoischen Diatribe vgl. auch Kühl, Der Brief a. d. Römer, S. 63. 70. — Beeinflussung des paulinischen Stils stellt auch Clemen (Religionsgesch. Erkl. d. NT., S. 305—341) häufig fest, ohne jedoch auf die sachliche Verschiedenheit zwischen beiden näher einzugehen.

Ein Beispiel für die Berührung, aber auch für den selbständigen Gebrauch der theologischen Ausdrucksweise seiner Zeit liefert uns Gal. 4, 21—30. Paulus benutzt hier die von der Stoa und besonders von Philo verwandte Allegorie, um den Galatern das Wesen des alten u. neuen Bundes klarzumachen. Aber während Philos Allegorese die Geschichte auflöst und die Erzväter nur noch als Typen einer bestimmten Tugend aufgefaßt werden, denen keinerlei historischer Wert zukommt (vgl. I, 5 dieser Arbeit), führt das heilsgeschichtliche Denken bei Paulus nicht zu einer Aufhebung, sondern gerade zur Erfüllung der Geschichte. An zwei durchgeführten Linien macht sich Paulus das Handeln Gottes mit der Menschheit klar. Der Bund mit dem Sohne der Magd, der als das irdische Jerusalem zu verstehen ist, führt zur Knechtschaft, der Bund mit den Söhnen der Freien führt zum himmlischen Jerusalem, zur Freiheit der Kinder Gottes.

4, 8—11 und 6, 8b—10, wo Paulus in Antithesen sein Seelenleben als christlicher Apostel beschreibt, die Stelle aus Epiktet, Diss. II, 19,24 anführen, wo der Philosoph ebenfalls in gegensätzlichem Wortspiel, wenn auch mit weniger wechselnden und nicht so plastischen Ausdrücken, die Freiheit des stoischen Weisen preist. Gerade die genannten Verse aus dem 6. Kapitel des 2. Korintherbriefes zeigen nach Windisch eine auffallende Verwandtschaft mit dem Ethos der kynisch-stoischen Diatribe, „um so mehr als hier jede Beziehung auf Christus und das christliche Jenseits unterlassen ist" (s. Windisch zur genannten Stelle in seinem Kommentar). Noch an einer anderen Stelle scheint das Idealbild des stoischen Weisen zum Vorbild für das Verhalten des Apostels geworden zu sein. Phil. 4, 11. 12 zeigt die Erhabenheit des Paulus über äußere Lebensumstände. Seine Heldengröße offenbart sich in der Gefangenschaft, selbst im Gefängnis haben Sorge und Not keine Macht über ihn. So könnte auch der Stoiker seinem Freiheitsgefühl Ausdruck geben, der mit dem Apostel infolge der Hochschätzung der Autarkie im gemeinsamen Kampf gegen den eudämonistischen Materialismus der niedergehenden Antike steht (Seneca, D. VII, 4, 2: cui vera voluptas erit voluptatum contemptio) und dessen Tugendideal Paulus seine Hochachtung nicht versagt (vgl. ἀρετή in Phil. 4, 8). Aber schon Phil. 4, 14 zeigt die Andersartigkeit der paulinischen Haltung. Während etwa der Stoiker in seinem Bemühen, die Autarkie zu erlangen, jegliche Freude an den Gaben der Menschen unterdrückt, freut sich der Apostel über die Hilfeleistungen der Philipper, die dadurch an seiner Trübsal teilgenommen haben. In diesen Zusammenhang

---

Es sei an dieser Stelle auch auf die enge Berührung des τέλειος-Begriffes bei Paulus mit dem des Stoikers Epiktet hingewiesen. Gegenüber Heinricis These (Komment. zu 1. Kor. 2, 6), daß τέλειος der griechischen Mysteriensprache entnommen sei, wies J. Weiß auf stoische Parallelen hin, da die Formeln für den vollendeten Mysten τετελεσμένος — τελεσθείς — τελούμενος sind (Komm. zu 1. Kor. 3, 3). Vgl. auch Deißner, Paulus u. d. Mystik[2], S. 39, Anm. 2 u. Juncker, Ethik des Apostels Paulus, 1904 I, p. 203, Anm. 1. In der Tat hat der τέλειος-Begriff Phil. 3, 12—14 seine Analogie in Epiktet, Diss. III, 7, 17 u. Ench. 51, 1 f. Die τέλειοι des NT., die durch das πνεῦμα ein neues Leben führen, gleichen formaliter den τέλειοι Epiktets, die sich zum Fortschreiten entschlossen haben. Zur theologischen Würdigung des τέλειος-Begriffs im NT. vgl. Deißner, Religionsgesch. Parallelen, S. 29.

gehört auch der Hinweis Lohmeyers auf 2. Kor. 9, 8[5]), wonach Paulus sich nie mit der Genügsamkeit begnügt, sondern sie nur als Mittel zur Hilfe für andere benutzt.

Jedoch erhellt aus Phil. 4, 13 der tiefste Unterschied zwischen paulinischer und stoischer Sinnesart. Das Denken des Apostels löst sich aus der Diesseitigkeit. Der Stoiker erreicht die Autarkie durch geistige Selbstzucht (Seneca, D. VII, 4, 2: qui nullum maius bonum, eo quod sibi ipse dare potest noverit), dem Christen wird sie durch Gottes geschichtliches Handeln zuteil, die „Selbstgenügsamkeit" des Paulus ist ein Gnadengeschenk Gottes. Christus als Ende des Gesetzes (Röm. 10, 4) befreite die unter dem Gesetz schmachtenden Menschen (Gal. 4, 4), die aus eigener Kraft vor Gott gerecht sein wollten. Dadurch wird der Christ aus dem Zustand κατὰ σάρκα in den κατὰ πνεῦμα-Zustand versetzt. Die alten Werte haben damit ihre Bedeutung verloren, wenn sie auch noch in das neue Leben hineinragen (1. Kor. 7, 19; 2. Kor. 5, 17; Phil. 3, 7). Unglück wird zum Glück (Röm. 5, 3), die irdischen Zustände sind entwertet (Gal. 3, 28—29), im Tod und im Leben gehört der Christ dem Herrn (Röm. 14, 7—8)[6]). Im Gegensatz zur Stoa ist Pauli Grundsatz μὴ καυχᾶσθαι (1. Kor. 1, 29; 3, 21; Röm. 3, 27). Seine Gaben sind für ihn ein Geschenk Gottes (1. Kor. 4, 7; 1. Kor. 15, 10; Eph. 2, 8 bis 9). Sich rühmen ist das Kennzeichen des Gesetzesdienstes, des menschlichen Anspruches, aus eigener Kraft gerecht zu werden. Nur des Herrn kann der Apostel sich rühmen (1. Kor. 1, 31; 2. Kor. 10, 17)[7]). Dagegen ist die Signatur stoischen Denkens das de tuo gaude, der Glaube an die optima pars des Menschen (Seneca E. 23, 6), der nicht müde wird, um die Befreiung seiner Persönlichkeit zu kämpfen.

2. Abschnitt

Der Erlösungsweg in der Stoa

Um diesen Kampf erfolgreich durchführen zu können, nimmt der Stoiker seinen Willen in harte Zucht. Die unermüdlichen Auf-

---

5) Lohmeyer, Der Brief an die Philipper 1928[8]. S. 180.

6) Zur näheren Ausführung vgl. III, 7 dieser Arbeit.

7) Über die Bedeutung von Röm. 7 für das Denken des Paulus s. III, 5 dieser Arbeit.

rufe zur Willensanstrengung hat J. Weiß „monoton“ genannt [1]). Gegenüber dieser Beurteilung zeigt K. Deißner auf, daß hinter diesem Appell eine bewußt geübte Seelentechnik steht, die den Stoiker in den Stand setzen soll, das Ideal des Weisen zu verwirklichen [2]). Besonders Epiktet, Diss. III, 12 περὶ ἀσκήσεως ist ein Beispiel dafür, daß es sich bei unserem Philosophen um eine planmäßig durchgeführte Schulung des Willens handelt. Auf den drei Gebieten ὄρεξις und ἔκκλισις § 4 ff., ὁρμή und ἀφορμή § 13 und συγκαταθέσεις § 14 f. hat nacheinander die Übung einzusetzen. Eine bestimmte Psychotechnik liegt auch nach Deißner in Epiktet, Diss. III, 22 vor, wo er besonders auf das πρῶτον § 13. 19 und das εἶτα § 23 hinweist. Der Stoiker verlangt nicht sofort das Höchste vom menschlichen Willen, „nur dem Ernst, den keine Mühe bleichet, rauscht der Wahrheit tief versteckter Born“: ἔδει νὴ τοὺς θεοὺς μελετᾶν, ἐπὶ τῶν μικρῶν καὶ ἀπ᾽ ἐκείνων ἀρχομένους διαβαίνειν ἐπὶ τὰ μείζω [3]).

In diesem Zusammenhang taucht die Frage auf, wie weit auch bei Seneca eine bewußt gewollte und geforderte Psychotechnik zu finden ist. Aus Lernen und Übung setzt sich auch bei ihm die Tugend zusammen. Es gilt zu lernen und dann das Erlernte in die Praxis umzusetzen [4]). Ein tägliches Nachdenken muß unseren Vorsätzen einen festen Halt geben und sie immer tiefere Wurzeln in unser Inneres schlagen lassen [5]). Der Kampf muß ohne Ruhepause geführt werden: nobis quoque militandum est, et quidem genere militiae, quo nunquam quies, nunquam otium datur [6]). Seneca empfiehlt den Lernenden, an einigen Tagen besonders asketisch zu leben und sich schon in glücklichen Zeiten an ungünstige Verhältnisse zu gewöhnen, um vor allen Schicksalslaunen gesichert zu sein [7]). Eine tägliche gewissenhafte Selbstprüfung gibt dem Menschen Rechenschaft über seinen sittlichen Zustand, liefert

1) J. Weiß, Die christliche Freiheit..., S. 23.

2) K. Deißner, Die Seelentechnik in der ant. Rel., S. 14, 15; vgl. dort auch die aufgeführten Beispiele für Seelentechnik des Epiktet. Vgl. Capelle, Altgriech. Askese, a. a. O.

3) Epiktet, Diss. I, 18, 18. Mus. p. 23, 1—3; SVF. I, 70, 5—7; 85, 19.

4) Seneca, E. 94, 47.

5) Seneca, E. 16, 1.

6) Seneca, E. 51, 6.

7) Seneca, E. 18, 5—7.

ihm die Normen für sein weiteres Streben und verleiht einen ruhigen und freien Sinn [8]). Trotz der großen Anzahl der Willensaufrufe Senecas ist es jedoch nicht möglich, bei ihm eine bewußt geübte Psychotechnik im Sinne Epiktets festzustellen. Das hängt unzweifelhaft damit zusammen, daß für ihn das Ideal des Weisen in der herben Strenge, wie Epiktet es schildert, nicht besteht. Ein Epiktet, dem alles darauf ankam, sein hochgestelltes Ziel zu verwirklichen, mußte den Menschen auch den Weg zur Erreichung des Ideals in aller Konkretheit aufzeigen. Seneca, dessen Glaube an die Realisierbarkeit des Weisen sehr viel schwächer fundiert war, versuchte dem Strebenden dadurch zu helfen, daß er die strengen Züge seines Weisen abschwächte. Die Willensaufrufe des Seneca haben wie bei Epiktet das gleiche Ziel, die Befreiung des Menschen von allem Leid und seine Unabhängigkeit von allen Schicksalsmächten; aber seine Appelle tragen mehr zufälligen Charakter, vorherrschend ist bei ihm die Resignation, während gerade bei Epiktet trotz der Einsicht in die Diskrepanz, die zwischen Ideal und Wirklichkeit klafft, der Glaube an die Kraft des menschlichen Willens nicht aufgegeben wird [9]). Auch mag der bei Seneca so überaus stark hervortretende Dualismus mitbestimmend gewesen sein, daß er dem andauernden Willenskampf die Verächtlichmachung des Körpers vorzog und sich träumerischen Gedanken über die Glückseligkeit in der Ewigkeit hingab [10]).

3. Abschnitt

Die Bedeutung des stoischen Mittlers für den Erlösungsprozeß

Dem Appell an den Willen gesellt sich häufig die Aufforderung zu, ein Vorbild zu wählen, das als Verkörperung des vollendeten Tugendideals den Menschen die Erlangung wahrer Freiheit er-

8) Seneca, D. V, 36, 2—4; E. 83, 2. Eine größere Zusammenstellung der Willensappelle gibt Behringer in „Moderne und antike Willensbildung". Ein Beitrag zum Vergleich heutiger Willenspädagogik mit jener Senecas.

9) Vgl. besonders Teil II, 2, Anm. 45 und Teil III, 5 dieser Arbeit.

10) Vgl. Teil II, 1 dieser Arbeit.

möglicht[1]). Jedoch müssen wir auch hier einen Unterschied zur alten Stoa feststellen, für welche die προκόπτοντες nur ein Surrogat sind und dem wahren Weisen allein höchster Wert zukommt. Wenn hier Erlösungsgedanken überhaupt auftauchen, konnte es sich nur um reine Selbsterlösung handeln; denn für den Tugendhaften gab es nichts Höheres als die eigene Person, und der Gedanke an ein Idealwesen in der gegenwärtigen Zeit oder der Vergangenheit, durch dessen Beispiel neue Kräfte im strebenden Menschen lebendig gemacht wurden, gewann erst in den Zeiten der Skepsis an Bedeutung[2]). Als aber der Glaube an die konkret existierende Idealpersönlichkeit schwand und man sich nur noch mit den zum Ideal Hinstrebenden begnügte, erhoffte man Rettung von sogenannten Idealgestalten, die als Mitkämpfer dem Ringenden helfend zur Seite traten: nemo per se satis valet ut emergat: opportet manum aliquis porrigat, aliquis educat[3]).

Neben Herkules tritt bei Seneca Cato, der den Menschen ein Beispiel gab, auf Wohlleben, Ehre und Sicherheit zu verzichten[4]). An die Seite des schon erwähnten Diogenes des Epiktet tritt Sokrates. Frei von Menschenfurcht blieb er seinem göttlichen Auftrag treu, den Willen der Menschen zu befreien; und wie der lebende Sokrates durch sein Vorbild wirkte, so wirkt nach seinem Tode die Erinnerung an den Verstorbenen[5]). Die leuchtendste Idealgestalt aber ist Herakles. Dieser ist der wahre Sohn seines himmlischen Vaters. Seine Lebensaufgabe bestand darin, sich zu mühen und für das Recht zu kämpfen. Obschon er Freunde und Kinder besaß, hielt er sich innerlich doch frei von ihnen und folgte allein dem Auftrage seines Gottes. In diesem schweren Kampfe

1) Epiktet, Diss. II, 18, 21; IV, 1, 170; Seneca, E. 11, 9—10; 25, 5; 52, 7. 8.

2) Vgl. Teil I, 4 dieser Arbeit. Seneca, E. 52, 3. 4 wird zwischen solchen, die ohne Helfer ihren Weg gehen, und solchen, die fremde Hilfe und sogar den Zwang nötig haben, unterschieden.

3) Seneca, E. 52, 2.

4) Seneca, E. 104, 29—34; D. II, 2. Für andere Idealgestalten vgl. Seneca, E. 104, 27—28; De beneficiis I, 13; VII, 8. Dion. Oratio VI erscheint Diogenes als Ideal der Bedürfnislosigkeit, Epiktet stellt ihn abgesehen von Diss. 3, 22 in III, 24, 64—74; IV, 1, 114 ff.; IV, 1, 152—158 verpflichtend vor Augen.

5) Epiktet, Diss. I, 9, 22—25; II, 16, 35; IV, 1, 159—169; IV, 5, 2.

war er nicht unterlegen, sondern ging aus allen Mühsalen als Sieger hervor[6]). Für dieses Heraklesbild der Dissertationen nimmt Zahn ein unmittelbares Abhängigkeitsverhältnis Epiktets vom Christentum an. Er sieht in seiner Person den „heidnischen Niederschlag des christlichen Gottessohnes, der die Welt von der Sünde befreit und als Erlöser beherrscht“[7]). Gegen diese Anschauung Zahns haben sich besonders Wendland[8]) und Vorländer[9]) gewandt. Letzterer gibt zwar zu, daß an Herakles mancherlei Parallelen zum Christus der Bibel aufzuzeigen seien, daß Epiktet es aber doch unterlassen habe, ihm Züge zu geben, die Herakles zum „Gegenbilde“ Christi hätten machen müssen. Unter diesen Zügen nennt er besonders die Menschen- und Gottessohnschaft, den martervollen Tod, die Himmelfahrt, das Leben auf dem Olymp, bzw. bei Gott im Himmel[10]).

So richtig diese Feststellung Vorländers für das Heraklesideal nach den Dissertationen des Epiktet ist, so lassen sich doch im Heraklesbilde des Seneca, wie er es in seinem Drama „Herkules Oetaeus“ gezeichnet hat, Züge nachweisen, die den Forderungen Vorländers sehr nahe zu kommen scheinen[11]). Abgesehen von den Anklängen an Ev. Joh. 19, 26—27 in H.O. 1497—1508 und an Joh. 19, 30 in H.O. 1472[12]) sei besonders auf seinen

6) Epiktet, Diss. II, 16,44; III, 24,13—17; III, 26,31.32; I, 6,32—36; IV, 10,10; vgl. auch Dion v. Prusa Oratio, VIII, 27—35 die Schilderung der Leiden und Arbeiten des Herakles bis zu seinem freiwilligen Tode auf dem Hofe. Die Lesart schwankt zwischen αὐλῇ und οἴτῃ, wo nach der Sage Herakles sich selber tötete; vgl. v. Wilamowitz, Herakles, a.a.O., S. 102, Anm. 186.

7) Th. Zahn, Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum, S. 31. J. Leipoldt, a.a.O., S. 133.

8) Wendlands Rezensionen der Zahnschen Schrift in Theol. LZ. 1895, Sp. 493—495.

9) Christliche Gedanken eines heidnischen Philosophen, in Pr.Jb. Bd. 89.

10) Vorländer, a.a.O., S. 214—215.

11) Der Streit über den Verfasser des H.O. ist noch nicht entschieden, dagegen herrscht weithin Einigkeit, daß der H.O. eine Verherrlichung des kynisch-stoischen Weisenideals darstellt; s. Ackermann, Der leidende Herakles bei Seneca (Rhein. Museum f. Philolog. N.F. Bd. 67 1912), S. 426, 471; Ackermann, De Senecae Haercule Oetaeo in Philologus Supplement Bd. X 1907, p. 410/1.

12) Ackermann, Der leidende H., a.a.O., S. 455 f.

Flammentod[13]), die Himmelfahrt[14]) und sein Leben bei seinem Vater im Himmel hingewiesen[15]). Auf Grund dieser Analogien kommt Ackermann zu der Feststellung: uterque est σωτὴρ ἀνθρώπων. Cum enim Christus peccata mundi in se susceperit, Hercules sibi proposuit consilium hoc (H.O. 1701): si pace telus plena, si nullae gemunt urbes nec aras impias quisquam inquinat, si scelera desunt, spiritum admitte hunc precor in astra[16]). Daß auch dem Weisen der Titel eines Soter zukam, überliefert uns Dion von Prusa. Zwei Arten von Helfern gibt es in der Polis, den Herrscher, der mit seinen Gesetzen alles Ungesunde ausrottet, und die Weisen, die als σωτῆρες und φύλακες durch Überredungsgabe die noch nicht völlig Schlechten hemmen und niederhalten[17]). Allerdings ist sein Mißtrauen gegen die θεῖοι und σοφοὶ ἄνθρωποι sehr rege, die häufig einen knechtischen Geist haben und den Menschen zum Munde reden[18]). ὁ δ'ἀληθὴς ἰατρὸς οὐκ ἔστι τοιοῦτος οὐδὲ οὕτως διαλέγεται τοῖς ὄντως δεομένοις[19]).

Daß der Stoiker tatsächlich seinem Idealweisen nicht nur den Titel, sondern auch die Rolle eines Erlösers gab, geht aus der Verwendung der Begriffe κατάσκοπος — ἐπίσκοπος hervor. Die Aufgabe des Philosophen ist es, ein κατάσκοπος zu sein, der ohne Furcht nach den Fehlern der Menschen ausspäht. Ein solcher „Späher" war Diogenes, der Aufklärung über das wahre Gut brachte und seine ἐλευθερία durch Selbstgenügsamkeit und Unerschütterlichkeit bewährte[20]). Ein solcher waltet seines Amtes als Bote Gottes[21]). Darum heißt er ehrenvoll κύριος — βασι-

13) Seneca, H.O., 1740 ff.
14) Seneca, H.O., 1942. 1977 f.
15) Seneca, H.O., 1966 ff.
16) Ackermann, De Senecae Hercule Oetaeo, a. a. O., S. 411.
17) Dion Prus. Oratio, XXXII, 17. 18.
18) Dion Prus. Oratio, XXXIII, 4. 5; XXXV, 2.
19) Dion Prus. Oratio, XXXIII, 6. Vgl. Dion Prus. Oratio, VIII, 5: φρόνιμος ἀνήρ = ἰατρός Epiktet, Diss. II, 13, 12; III, 15, 3; III, 23, 26. 27; 23, 30: ἰατρεῖόν ἐστιν τὸ τοῦ φιλοσόφου σχολεῖον

Der Logos als σωτήρ erscheint bei Cornutus, einem stoisch-kynischen Popularphilosophen z. Zt. des Paulus. S. De theologia Graeca cap. 16 p. 64, 6—10 ed. Osannus, Gottingae 1844.

20) Epiktet, Diss. I, 24, 3—10; III, 22, 24—25.
21) Epiktet, III, 22, 23. 69. Dion Prus. Oratio, XXXIV, 4.

λεύς — δεσπότης[22]). In dieser Stellung wächst er über den Posten eines bloßen „Spähers" hinaus, aus dem κατάσκοπος wird ein ἐπίσκοπος, ὃν δεῖ τοὺς ἄλλους ἐπισκοπεῖν[23]). In seiner Eigenschaft als Gesandter Gottes (so verbindet sich mit dieser Anschauung der Gedanke) ist er dazu berufen, als Mittler zwischen Gott und Mensch die Irrenden aus ihrer ἄγνοια zu erlösen und mit Gott in Einklang zu bringen[24]).

Somit werden wir der Ansicht Vorländers, der in den Idealgestalten „in erster Linie doch nur nachzuahmende sittliche Vorbilder" sehen will, nicht zustimmen können[25]). Gewiß haben diese Idealweisen, mag es sich um Zeno, Chrysipp oder Vertreter anderer Schulen handeln, ihre große historische Bedeutung als Begründer der Ideale und erste Vorbilder. Aber damit ist ihre eigentliche Bedeutung noch nicht voll erkannt. Sie wollen mehr als ein Vorbild sein.

Wie Schleiermacher in Christus das Urbild reinen, nie getrübten Gottesgefühls sah, der darum Vermittler wahrer Frömmigkeit werden konnte[26]), so war es auch die Aufgabe des Idealweisen, der die schlechthinige Vollkommenheit aller Tugen-

---

22) Epiktet, III, 22,38.49.79.85.

23) Epiktet, III, 22,72.77. Dion Prus. Oratio, IX,1.

Zur engen Beziehung zwischen dem Begriff eines κατάσκοπος u. ἐπίσκοπος vgl. Norden, Beitr. z. Gesch. der griech. Philosophie I, 2 in Jb. f. klass. Philolog. Supplementband XIX, 1893, S. 378, Anm. 1.

Deißner, Das Sendungsbewußtsein der Urchristenheit, a. a. O., S. 783. 784. Rengstorf, Theol. Wörterbuch zum NT. S. 408 ff. (ἀπόστολος.)

24) Herrn Prof. D. Dr. Beyer verdanke ich den Nachweis (vgl. jetzt Theol. Wörterbuch zum NT. s.v. ἐπίσκοπος A Einl.), daß der Begriff ἐπίσκοπος zwei verschiedene Ausgangspunkte in der Religionsgeschichte hat, die sich auch im NT. noch unterscheiden lassen. Die profane Linie führt von den Verwaltern eroberter Städte und dem Obmann über Kommunalangelegenheit hin zum Gemeindebeamten in Phil. 1,1 u. Acta 20,28. Die Linie aus der Transzendenz, die schon bei Homer II, 22,255 zu finden ist, findet sich 1. Petr. 2,25 wieder, wo Jesus als der ἐπίσκοπος erscheint. Die stoische Vorstellung vom ἐπίσκοπος entspricht den Anschauungen der 2. Linie, nur daß infolge des stoischen Säkularismus Funktionen der Götter Menschen zugewiesen werden.

25) Vorländer, a. a. O., S. 215.

26) Die Urbildlichkeit des Erlösers gibt der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins zu allen Lebensmomenten den Impuls und bestimmt sie (Schleiermachers Glaubenslehre, 2. Aufl., II, 1831, § 93, Abschn. 2).

den verkörperte, Mittler zu sein. Er war für den Jünger der Weisheit keine Gestalt der Vergangenheit, sondern stand in unmittelbarer Beziehung zum Tugendleben des Einzelnen, war gegenwärtig wirkende Kraft. Diese Urbilder vermögen sogar an Gottes Stelle zu treten. Anstatt eines Gebetes bringt die Gemeinschaft mit diesen Heroen der Tugend Erkenntnis des sittlichen Guten und damit Beseitigung der Übel: ἀρκεῖ κἂν ἐπὶ τὰς τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἀνδρῶν συνουσίας ἀποχωρήσας πρὸς τούτῳ γίνῃ ἀντεξετάζων[27]). Derjenige, der durch sein Leben die Wahrheit der Philosophie bestätigt, kann ein adjutor sein, und den gilt es anzurufen[28]). Eine solche Seele, in der die vier griechischen Kardinaltugenden harmonisch vereint sind, ist einem Götterbilde vergleichbar. Ihr hoheitsvolles Erscheinen läßt eine Weihestimmung auf den Menschen ausströmen, so daß er im Gebet von ihr die Linderung seiner Not erflehen darf, die sie dem ehrfürchtig Bittenden huldvoll gewährt[29]).

4. Abschnitt

Der stoische Mittler im Lichte des paulinischen Zeugnisses von Jesus Christus

Mit dieser Feststellung der hohen Bedeutung, die dem Idealweisen durch seine urbildliche Mittlertätigkeit für den Gang des Erlösungsprozesses zukommt, stehen wir am Zentralpunkt stoischer Frömmigkeit. In der Tat weicht hier der Glaube an die sittliche Virtuosität des eigenen Ich zurück, und die Heilsbedeutung des Mittlers tritt so stark in Erscheinung, daß sie an die Bedeutung Jesu Christi in der paulinischen Missionspredigt erinnern könnte.

Schon im ersten Abschnitt des III. Teils unserer Arbeit war darauf hingewiesen worden, daß hinter den stoisch klingenden Ausführungen des Apostels die Christustatsache stand, die der tragende Grund des paulinischen Freiheitsbekenntnisses war. Als durch Jesus Christus Erlöster war er frei geworden. Gott hatte gehandelt. Durch Jesu sühnende Tat war ihm Freiheit verbürgt

27) Epiktet, Diss. II, 18,21—22.
28) Seneca, E. 52,7—8.
29) Seneca, E. 115,3—7.

(Röm. 3, 25; Kol. 1, 20; 2, 14). Sein Opfertod am Kreuz war für uns geschehen. Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. 1. Kor. 15, 3)[1]. Von einem Sühnetod der stoischen Idealweisen wird uns nichts überliefert. Der Tod des Sokrates hat als Musterbeispiel gelassenen Sterbens seinen Wert, aber keinerlei soteriologische Bedeutung. Zwischen dem Weisen und den anderen Menschen besteht keine Schicksalsgemeinschaft: Μηδαμόθεν ὑμῖν προσήκοντα[2]), der Weise handelt zwar entsprechend seinem Auftrag, aber im Grunde gehen ihn die anderen nichts an; die Ferne bleibt bestehen, ihn jammert nicht des Volkes, vgl. dagegen aus dem Synoptikon Mc. 6, 34 und Mtth. 9, 36. Der Tod des Herakles geschah nach ewigen Schicksalsgesetzen, dagegen lag Jesu Sterben im Heilsplan Gottes (Röm. 5, 8; und andere Stellen). Herakles war eine Gestalt der Mythologie, Paulus bezeugt mit seiner Verkündigung von Christus (1. Kor. 15, 1 ff.) die geschichtliche Wirklichkeit des göttlichen Handelns. Das Schicksal des stoischen Halbgottes hatte sich in grauer Vergangenheit abgespielt ohne jede Beziehung für die übrige Menschheit, durch Christus ist die Weltordnung entscheidend geändert, die Gewalten und Mächte sind entthront (Kol. 2, 15; Röm. 8, 38. 39). Gott selbst hat in die Geschicke der Welt eingegriffen, indem er seinen Sohn als Mittler sandte, der als Mensch von Fleisch und Blut gleich allen andern unter dem Gesetze lebte (Gal. 4, 4; Phil. 2, 7—8; Röm. 1, 3; 8, 3). Aber daß Gott selbst in Christus war (2. Kor. 5, 19), daß Gott ihn zum Herrn gemacht hatte (Phil. 2, 9—11), zeigt vollends die Unvergleichbarkeit Christi mit anderen Heilandsgestalten auf. Seine Tat, ἐφάπαξ geschehen (Röm. 6, 10), hat ewige Bedeutung. Die ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου gruben sich selbst ihr Grab, als sie aus Unwissenheit den Herrn der Herrlichkeit an das Kreuz schlugen (1. Kor. 2, 8; Kol. 2, 15). Er ist der Herr nicht nur über die Lebenden, sondern auch über die Toten (Röm. 14, 9; Phil. 2, 10. 11). Vor seinem Richterstuhl hat sich der Mensch zu verantworten (2. Kor. 5, 10). Er ist der wahre σωτήρ, der den sündigen Niedrigkeitsleib des

---

1) Die Tatsache des zu unseren Gunsten geschehenen Opfertodes Christi kommt durch die häufige Verwendung des ὑπέρ (17x, wobei die Lesart nur 1. Thess. 5, 10; Gal. 1, 4; 1. Kor. 1, 13 schwankt) zum Ausdruck. Vgl. Feine, Theologie des NT., S. 193.

2) Dion Prus., XXXIV, 4.

Christen seinem eigenen Herrlichkeitsleibe gleichgestaltet (Phil. 3, 20. 21). Gewiß verhilft „der Idealstoiker den Nacheiferern zur inneren Loslösung von den Gütern dieser Welt und führt zu immer größerer Tugend“ [3]). Aber letzten Endes ist auch dieser Mittler nur ein Surrogat. Er hat nur Bedeutung für den noch schwachen Jünger der Weisheit, bei zunehmender Kräftigung ist der Weise sich selbst genug [4]).

5. Abschnitt

Die Wurzeln der Erlösungssehnsucht bei Paulus und in der Stoa

Aus Röm. 1, 32 erhellt die ganze Schwere der Schuld des Menschen vor Gott. Die Tatsache, daß Christus, der selber keine Sünde kannte (2. Kor. 5, 21), kommen mußte, zeigt den tiefen Abstand auf, der den Menschen von der Heiligkeit Gottes trennt. Hier genügte nicht mehr des Menschen Handeln, Gott selbst nur konnte das zerstörte Verhältnis beseitigen. Die Sünde ist das Widerstreben des Menschen gegen Gottes heilige Schöpferordnung. Sie ist gewollte Schuld.

Im 2. Abschnitt des II. Teils war bei der Behandlung des stoischen Pessimismus ersichtlich geworden, daß das Schuldgefühl keineswegs nur ein Charakteristikum des Christen sei, sondern daß auch der Stoiker von der Menschheit ganzem Jammer zu reden weiß. Zwei Züge sind für die stoische Sündenauffassung von Bedeutung. Nach Epiktet, Diss. II, 4, 1 ff. war die Sünde kein Verschulden gegenüber Gott, sondern gegenüber der menschlichen Gesellschaft, aus deren Mitte der Frevler damit ausscheidet und in ein Untermenschentum versinkt. Die Sünde wird also nach menschlichen Normen beurteilt. Zum andern ist die Sünde kein peccatum radicale, sondern ein mehr oder weniger weit entfernter Zustand von der Vollendung. Sie ist Irrtum und Schwäche des Menschen, keine Schuld, sondern bedeutet einen Mangel an Intellekt (Epiktet, Diss. I 18, 3. 4; II 26, 1—4).

3) Deißner, Erlöser und Erlösung, a. a. O., S. 119.
4) Seneca, E. 25, 6.

Gegenüber dieser Auffassung betrachten wir die Stellung des Apostels zur Sünde. Der Mensch ist πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν (Röm. 7, 14), ja die ganze Menschheit ist der Sünde Knecht (Röm. 3, 10 ff.; 3, 23; 5, 12), ein Gedanke, der zwar auch bei Seneca anklingt (De beneficiis I 10, 1—3), aber nicht konsequent durchgeführt wird, da die Möglichkeit der Existenz des vollendeten Weisen grundsätzlich nicht aufgegeben wird. Die Erlösung von der Sünde kann sich für den Apostel nur durch die Erlösung vom Gesetz vollziehen. Zwar wehrt Paulus den Gedanken ab, daß etwa das Gesetz selbst Sünde sei (Röm. 7, 7. 12). Vielmehr ist es heilig, wenn auch nicht unmittelbar aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen (Gal. 3, 19—20). Es bringt uns zur Erkenntnis unserer Sünde (Röm. 3, 20; 7, 7) und hat als „Knebelmeister" die Aufgabe, im Menschen das Verlangen nach Erlösung wachzurufen (beachte auch Gal. 3, 23 das συγκλειόμενοι). In diesem Sinne ist es unser παιδαγωγὸς εἰς χριστόν (Gal. 3, 24).

Aber durch das aufgestellte Verbot reizt das Gesetz den Menschen zur Übertretung und erregt in ihm ein sündliches Begehren, das ohne das Gesetz tot war (Röm. 7, 8). So führte das aufgestellte Gebot nicht zum Leben, sondern zum Tode (Röm. 7, 9—10). Der Apostel sieht nach den genannten Versen (vgl. auch Röm. 5, 20. 21; 1. Kor. 15, 56) eine gerade Linie, die vom Gesetz über die Sünde zum Tode führt. Von diesem Fluch, der auf dem Gesetze lastete, hat Christus uns befreit (Gal. 3, 13). Durch ihn haben wir die Freiheit, hinfort nicht mehr sündigen zu müssen. Durch seinen Kreuzestod hat er den Fluch des Gesetzes gebrochen. Er wurde selbst ein Fluch, d. h. er nahm den Fluch des Gesetzes ὑπὲρ ὑμῶν auf sich. Weil aber der Fluch einen Unschuldigen traf, verlor er seine Kraft.

Der Christ nimmt im Glauben an diesem Geschick seines Herrn Anteil (Gal. 2, 19). Das Gesetz hat keine Macht mehr über ihn. Der natürliche Mensch (ἐγώ in Gal. 2, 20) ist gestorben. Hinfort ist Christus in ihm zum lebensbestimmenden Faktor geworden. Ergreifend ist die Schilderung des Seelenkampfes (Röm. 7, 15—24), wie ihn Paulus während der gesetzlichen Periode seines Lebens führen mußte. In seinem Fleischesleibe wohnt die Sünde, die dem Guten keinen Raum läßt (Röm. 7, 17. 18). Mit dieser Feststellung, daß im Fleisch die Sünde ihre Macht ausübt, verfällt Paulus

nicht dem psychologischen Dualismus, wie er besonders stark bei Seneca in Erscheinung tritt. Bei Paulus erhält das leibliche Gebiet des Menschen kein negatives Urteil, der Leib des Menschen gehört dem Herrn, und der Herr ist für den Leib da (1. Kor. 6, 13). Die Sündhaftigkeit des Menschen ist nicht durch seine Körperlichkeit bedingt, die den νοῦς, unseren edleren Teil, in ihre Fessel schlägt. Vielmehr meint Paulus, wenn er von der σάρξ des Menschen redet, alle die Gott feindlichen Kräfte, die dem Willen Gottes trotzen. Daß ich das Gute nicht tue, ist nach Paulus des Menschen Sünde (Röm. 7, 18). Sein Wille ist gefesselt, ist zu schwach, als daß er das Gute tun könnte. Er mag noch so sehr nach seinem inneren Menschen dem νόμος τοῦ θεοῦ zustimmen, der νόμος τῆς ἁμαρτίας schlägt ihn immer wieder in Ketten. Der natürliche Mensch hat ein servum arbitrium. So muß dieser Kampf mit dem „ταλαίπωρος ἐγώ“ enden. Das Innere des Menschen ist vollständig zerrissen, sein Wille versagt im Kampf um das Gute. Nach Gal. 5, 3 ist der Gesetzesmensch verpflichtet, das ganze Gesetz zu halten, wer aber nicht alle Gebote erfüllt, ist verflucht (Gal. 3, 10). Wie sehr feingestimmte Persönlichkeiten sich der Unerfüllbarkeit dieser Forderung bewußt waren und an ihr innerlich zerbrachen, dafür bietet schon, um ein Beispiel pharisäischer Frömmigkeit anzuführen, die Sterbestunde des Rabbi Jochanan ben Zakkai ein beredtes Zeugnis (vgl. Kittel, Die Religionsgeschichte und das Urchristentum, S. 131, 132). Es war schon darauf hingewiesen worden, daß auch der Stoiker diesen Kampf kennt, daß auch sein Inneres zerrissen ist zwischen Ideal und Wirklichkeit, Sollen und Sein. Die Anschauung des Paulus in Röm. 7, 15. 19 ist in Parallele zu setzen derjenigen des Seneca, wenn er E. 52, 1 sagt: quid est hoc, Lucili, quod nos alio tendentes alio trahit et eo, unde recedere cupimus, impellit? Quid conluctatur cum animo nostro nec permittit nobis quiquam semel velle? Fluctuamur inter varia consilia.

Und doch wird dieser Gegensatz von Paulus ganz anders ernst genommen als in der Stoa. Für den Philosophen blieb trotz aller Verzweiflung ein letztes menschliches Können übrig. An Epiktet, Diss. II 26, 1 ff. hat Deißner aufgezeigt, daß „kein völliger Zusammenbruch der sittlichen Persönlichkeit erfolgt, daß der Appell an den Willen gerade angesichts der Erfahrung der

menschlichen Unzulänglichkeit" ergeht[1]). Dem Fluch über alles eigene menschliche Können (vgl. Gal. 4, 8—9, wo der Gesetzesdienst und der Dienst an den στοιχεῖα in gleicher Weise verurteilt werden) setzt der Stoiker ein zuversichtliches Selberwollen entgegen (Epiktet, Diss. IV 9, 16). Es ist für den Unterschied zwischen Paulus und der Stoa charakteristisch, daß an Stelle des Verzweiflungsschreis, der den Apostel die Hände zum Himmel ausstrecken läßt, der Philosoph einen gläubigen Optimismus setzt, der ihn gerade im tiefsten Elend sprechen läßt: θέλετε ἀρξώμεθά ποτε τοιαύτην ἐπιβολὴν κομίζειν ἐνταῦθα; τὰ μέχρι νῦν ἀφῶμεν ἀρξώμεθα μόνον, πιστεύσατέ μοι καὶ ὄψεσθε[2]). Dagegen beginnt (vgl. Röm. 7, 25a) für den Christen ein ganz neues Leben. Ohne Anknüpfung an sein bisheriges Dasein führt Gott ihn durch Jesus Christus einen neuen Weg. Die alte Gesetzeslinie ist abgetan, Christus ist das Ende des Gesetzes (Röm. 10, 4). Der Stolz des Gesetzesmenschen, durch sittliche Höchstleistungen „untadelig" zu sein, ist zerbrochen (Phil. 3, 4—8). Untadelig zu sein, ist nach Paulus erstrebenswertes Ziel, zu dem aber nur der Herr hinführen kann (Phil. 2, 13—15; 1. Tess. 3, 13). Zwar sagt auch Epiktet, Diss. IV, 4, 7: τότε καὶ ἐγὼ ἡμάρτανον νῦν δ'οὐκέτι, χάρις τῷ θεῷ. Aber dieser Dank an Gott ist nichts weiter als eine rhetorische Floskel oder höchstens ein Appendix, der Hauptton liegt auf dem παύσωμαι, ich will mit meinen Fehlern ein Ende machen.

Daß in der Tat durch die Bekehrung keine neue Macht von außen her in das Leben des Stoikers eintritt, sondern es sich um ein Hinwenden zu seinem eigenen Ich handelt, zeigt eine Untersuchung des Terminus ἐπιστρέφειν. Durch ἐπιστρέφειν ἀπὸ σκότους εἰς φῶς (Acta 26, 18) könnte auch der Stoiker seine Neuwerdung beschreiben, aber schon Acta 26, 20 zeigt, daß es sich für den Christen um ein μετανοεῖν καὶ ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεόν handelt (vgl. Lc. 1, 16; Acta 3, 19 in Verbindung mit μετανοεῖν; Acta 9, 35; 11, 21; 14, 15; 15, 19; 2. Kor. 3, 16; 1. Thess. 1, 9; 1. Petr. 2, 25).

1) Deißner, Die Seelentechnik i. d. ant. Rel., S. 21.

2) Epiktet, Diss. II, 19, 29—34; I, 18, 4. Beachte das duremus in Seneca, E. 78, 13. Nach Seneca, E. 116, 8 liegt im Gegensatz zu Röm. 7, 18 die Quelle unserer Verfehlungen nicht in unserem Können, sondern im Wollen: nolle in causa est, non posse praetenditur.

Der Stoiker spricht dagegen von einem ἐπιστρέφειν ἐφ' ἑαυτούς, καταμάθετε τὰς προλήψεις ἃς ἔχετε (Epiktet, Diss. III 22, 39; III 24, 106[3]).

Dieselbe Ungebrochenheit des menschlichen Willens ersehen wir aus der Stellung des Begriffes ἀμετανόητος. Während Röm. 2, 5 auf einer solchen Haltung des Menschen der schwerste Tadel ruht, erscheint bei Epiktet die Freiheit von der Reue als Ideal[4]).

Die bisherige Darstellung und Wertung des stoischen Seelenlebens im Lichte der paulinischen Anschauung bedarf noch als notwendiger Ergänzung der Behandlung des Begriffes συνείδησις-conscientia. Nach Röm. 2, 15 (vgl. auch Röm. 13, 5 und 2. Kor. 4, 2) ist das Gewissen kein genuin christlicher Faktor des menschlichen Seelenlebens, sondern ist auch den Heiden wohlbekannt. Bei Epiktet kommt der Begriff συνείδησις nicht vor, wohl aber Epiktet, Diss. III 22, 94 τὸ συνειδός, III 23,15 συνειδώς und Ench. 34 συνειδέναι[5]). Die genannten Ausdrücke bedeuten hier allerdings mehr das Bewußtsein, das Selbstbewußtsein des stoischen Tugendhelden.

Jedoch ist Bonhöffers Folgerung, daß die Vorstellung von der συνείδησις in der Stoa keine „nennenswerte Rolle" spiele, sicher unrichtig[6]). Ganz besonders Seneca räumt ihr eine zentrale Stellung ein[7]). Er unterscheidet zwischen einer bona et mala conscientia[8]) und redet auch wie der Apostel Paulus in 1. Kor. 8, 7—12 von einem schwachen Gewissen[9]). Es wohnt in des Menschen Brust und ist unser Beobachter, Warner und Wäch-

---

3) Schmitz, O., Der Freiheitsgedanke bei Epiktet ... S. 77, Anm. 129.

4) Bonhöffer, Epiktet u. d. N.T., S. 107 zeigt auf, daß die gleiche Anschauung auch aus Epiktet, Diss. II, 22, 35 u. Ench. 34 ersichtlich ist.

5) Bonhöffer, Epiktet u. d. Stoa, S. 83 Anm. 2.

6) Bonhöffer, Epiktet u. d. N.T., S. 156/7.

7) Vgl. Böhlig, Das Gewissen bei Seneca u. Paulus (Theol. Stud. u. Krit. 1914, 1. Heft, S. 1—24).

Ders., Die Geisteskultur von Tarsus ..., S. 115 ff. Nach ihm kommt in Seneca, D. IX, 3, 1—8 Athenodorus von Tarsus zu Worte, der ebenfalls der bona conscientia als Schlußglied eines Tugendkataloges eine bedeutsame Rolle zuweist.

8) Seneca, E. 43, 5.

9) Seneca, E. 87, 4.

ter[10]). Als höchster Richter spendet es Lob und Tadel, erhebt die Anklage und spricht den Menschen frei[11]). Wie der stoische Philosoph, kennt auch der christliche Apostel ein gutes und schlechtes Gewissen (vgl. noch Acta 23, 1; 24, 16), es legt Zeugnis über uns ab (2. Kor. 1 ,12; Röm. 9, 1) und richtet unsere Taten (1. Kor. 10, 25—29). Und doch ergeben sich bedeutsame Unterschiede. Während in der Stoa das Gewissen durchaus nur als natürliche Anlage des Menschen erscheint, wird nach Röm. 9, 1 συνείδησις im Verein mit der Gabe des πνεῦμα ἅγιον genannt. Damit vertieft Paulus die christliche Vorstellung vom Gewissen[12]). Das Gewissen als rein psychische Funktion des natürlichen Menschen erhält durch die Erstlingsgabe des Geistes göttliches Gepräge. Es ist nicht mehr in dem Sinne autonom, wie der Stoiker annimmt. Vielmehr ruht die Autonomie des christlichen Gewissens, die ja auch der Apostel ausdrücklich anerkennt, allein in seiner Bestimmtheit von Gott her. So kann das Gewissen den Christen die allein maßgebliche Richtung nicht geben[13]). Als letzte Richterinstanz für alles menschliche Tun bleibt der Herr übrig (1. Kor. 4, 4—5). Das christliche Gewissen führt den Menschen zur Demut und Beugung unter Gott, er verweist ihn auf das kommende Gericht und seine Verurteilung. Das Gewissen bei Paulus kann nur auf der Folie von Röm. 7 richtig gewertet werden. Der συνείδησις-Begriff hat sein Korrelat in der Vorstellung vom lebendigen Gott. Dagegen bewirkt das Gewissen nach stoischer Anschauung eine Kräftigung des menschlichen Selbstbewußtseins. Gewiß zeigt ein stilles Sich-zurückziehen dem Stoiker seine sittliche Unzulänglichkeit auf[14]) — auch hier ist stoischer Pessimismus im Ansatz vorhanden — aber er wird vor kein höheres Forum geladen. Der Mensch selbst ist Ankläger, Richter und zuletzt auch Fürsprecher in eigener Per-

10) Seneca, E. 94, 55. 59.

11) Seneca, D. V, 36, 2—4.

12) Vgl. auch Stelzenberger, Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa, S. 213 ff.

13) Ferner sei noch darauf hingewiesen, daß nach den paulinischen Darlegungen in Röm. 2, 14 ff. das „Gewissen" als Führer sich als unzulänglich erwiesen hat.

14) Seneca, E. 68, 6—9.

son, der es bis zur völligen Selbstaufgabe nicht kommen läßt: aliquando te offende[15]. Der Mensch zerbricht nicht als sittliche Persönlichkeit, sondern sein Gewissen gibt ihm vielmehr neuen Mut und läßt ihn zur reverentia sui gelangen[16].

6. Abschnitt

Der Anspruch auf Erlösung in der Stoa und bei Paulus

Es ist als charakteristischer Unterschied zwischen stoischem und paulinischem Denken aufgezeigt worden, daß der Christ die Zerbrochenheit seines alten Ich stark empfindet und restlos bejaht, während der Stoiker diese Haltung der Demut vor Gott nicht kennt. Diese Tatsache ist von Bedeutung für die Untersuchung der Frage nach dem Anspruch auf Erlösung.

In seiner Huldigungsschrift an Kaiser Nero spricht Seneca, De clementia II 1 von dem goldenen Zeitalter, das die Gnade des Herrschers den Menschen wiederbringen möge. Damals lebten die Menschen ohne Schuld; denn die Laster werden bei der Geburt nicht mitgeboren, sondern als etwas Fremdes von außen herangebracht: erras enim, si existimas nobiscum vitia nasci: supervenerunt, ingesta sunt... nulli nos vitio natura conciliat: illa integros ac liberos genuit[1]. Darum hält der Stoiker folgerichtig daran fest, daß die Anlage zu allem Guten in der menschlichen Seele vorhanden sei, die wir nur zu pflegen und fördern brauchen[2]. Der Mensch, der sich seiner Gottesnähe und -ebenbürtigkeit wohl bewußt ist, dessen Seele ihren himmlischen Ursprung nicht vergessen hat, kann infolge seiner Gottverwandtschaft einen Anspruch auf Erlösung geltend machen. Dem Stoiker ist das Göttliche angeboren. Auf Grund seiner natürlichen Ausstattung darf er Gott seinen Vater nennen.

Für Paulus besteht kein Anspruch des Menschen auf Errettung. Für eine sündige Menschheit ließ Gottes erbarmende Liebe allein Christus sterben (Röm. 5, 8). Aber es gehört mit zum Ernst der

---

15) Seneca, E. 28, 10.
16) Seneca, E. 25, 6.
1) Seneca, E. 94, 55. 56.
2) Seneca, E. 94, 29.

urchristlichen Verkündigung, daß nicht alle Menschen das Heil erlangen werden. Wie der Stoiker zwischen dem Weisen und dem Toren unterscheidet, so spricht auch der Apostel von Geretteten und Verdammten, Erwählten und Verworfenen. Der Providenzglaube ist für die religiöse Haltung des Paulus charakteristisch (Röm. 8, 28—30; 9, 11—13. 18. 25). Er beruht auf der Auffassung von dem Gott der Liebe, der sich des sündigen Menschen erbarmt.

Es war im II. Teil vorliegender Arbeit bereits aufgezeigt worden, daß der Glaube an ein unabänderliches Schicksal den Tenor stoischen Denkens bestimmt. Ein blindes Fatum wirkte auch dort, wo der Stoiker Töne anschlägt, die von einer liebenden Vorsehung reden [3]). Während daher dem Stoiker der Gedanke der Fürsorge Gottes für den Einzelnen fremd bleiben mußte, da ein allumwaltendes Schicksal naturgemäß nur in Beziehung zum gesamten Kosmos treten kann [4]), ist im NT. der Gedanke der Fürsorge Gottes für das All und für jeden ohne inneren Widerspruch vorhanden. In Christus, dem πρωτότοκος πάσης κτίσεως und dem πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν ward Gottes vorhersorgende Liebe offenbar (Kol. 1, 15—20, vgl. auch Mtth. 10, 29—31).

Während der Stoiker auf Grund rationaler Erwägungen zum Vorsehungsglauben gelangt, ist er für Paulus das Ergebnis seiner religiösen Gewißheit (Gal. 1, 15—16; 1. Thess. 5, 9; vgl. auch besonders Röm. 8, 28 ff.). Weil er sich in den Stand der Sohnesschaft eingesetzt weiß, kann er an die Providenz Gottes glauben [5]). In diesem Zusammenhang müssen wir eingehen auf die Gottesanschauung, wie sie uns Acta 17, 22—31 entgegentritt.

Eduard Norden bringt eine Fülle außerchristlicher Parallelen besonders zu den Versen 27 und 28 und kommt auf Grund der bestehenden Analogien zu dem Ergebnis, zwischen Paulus und

---

3) Dieser Unterschied zwischen der stoischen Schicksalsvorstellung und dem neutestamentlichen Glauben an die führende Hand Gottes wird in seiner ganzen Größe bei Leipoldt nicht deutlich, der der Religion im Leben des Stoikers eine zentrale Bedeutung zukommen läßt. „Christentum und Stoizismus" a. a. O., S. 137 ff.

4) Seneca, E. 95, 50.

5) J. Weiß, Die christl. Freiheit ... S. 30. „Geborgenheit in Gott beruht nicht auf einem Verwandtschaftsverhältnis, sondern auf Grund der Erwählung."

dem Verfasser der Areopagrede unterscheiden zu müssen [6]). Gegenüber dieser Auffassung vertrat v. Harnack die These, daß Acta 17 sehr wohl die paulinischen Missionsgedanken deutlich hervortreten [7]). Abgesehen von dem im Unterschied von den anderen paulinischen Briefen weniger stark hervortretenden Gedanken der Verschuldung des Menschen ist die Darlegung nach denselben Gesichtspunkten aufgebaut. Die Behandlung der natürlichen Gotteserkenntnis ist in Acta 17 wohl etwas ausführlicher gegeben, ist aber für die Missionspredigt Röm. 1, 19 ff. und 2, 14 ff. von der gleichen Bedeutung. Die Berührung mit stoischen Gedankengängen tritt dabei klar zutage.

Im Gegensatz zur Stoa führt diese Gotteserkenntnis jedoch nicht zur Erfüllung des Willens Gottes. Die natürliche Erkenntnis Gottes führte nicht zu seiner Verherrlichung (Röm. 1, 21), und darum erfolgte die Verwerfung der Menschen.

Dieselbe Wertung natürlicher Gotteserkenntnis ist aber auch für Acta 17, 22—31 charakteristisch. Entsprechend seinem Missionsgrundsatz (1. Kor. 9, 20) knüpft Paulus an ein Zitat des Aratus an und trägt mit Worten, wie sie auch der kynisch-stoische Wanderprediger gebrauchen könnte, seine Gotteslehre vor, wobei die Anschauung von der Bedürfnislosigkeit Gottes 17, 25 am meisten an stoisches Gedankengut erinnert. Aber in Acta 17, 30 erfahren die vergangenen Zeiten als die Zeiten τῆς ἀγνοίας eine negative Beurteilung, die natürliche Gotteserkenntnis hat nicht zum Ziele geführt. Darum bietet Gott im auferstandenen Christus den Menschen den Heilsglauben an. Er erscheint als der Richter, der am letzten Tage die ganze Welt in Gerechtigkeit richten und die Geschichte Gottes mit den Menschen zum Ziele führen wird. So erscheint auch hier Gott als der Schenkende, der ohne Verdienst des Menschen ihm das Heil anbietet.

Der am häufigsten gebrauchte Terminus für diese rettende Tätigkeit Gottes ist im NT. das Verbum σώζειν, das mit seinen Ableitungen διασώζειν — σωτήρ — σωτήριος — σωτηρία nicht Rettung aus einer beliebigen Not, sondern Rettung vom ewigen Tode zum

---

6) Norden, Agnostos Theos S. 13—30.

7) v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums ... I, S. 391, 392.

ewigen Leben bedeutet[8]). Σώζεσθαι bedeutet das Herausgerissenwerden aus dem gegenwärtigen bösen Äon, der dem Zornesgericht Gottes zutreibt, und das Hineingepflanztwerden in den zukünftigen Äon, der seit den Tagen Jesu im Anbrechen ist. Für den Christen ist Erlösung nur möglich durch Tilgung der Sündenschuld, Erlösung ist nicht wie in der Stoa Befreiung aus der Macht des Schicksals oder den die Seele knechtenden Fesseln der Materie. Erlösung bedeutet für den nt.lichen Christen ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν. Einen Anspruch auf Erlösung, der in der Stoa zu tiefst auf der Auffassung von der sittlichen Würde des Menschen beruht[9]), kann es für den Christen, der nicht nach der Weise der Stoa mit dem Gedanken des ethischen Pessimismus bloß spielt, sondern, wie es besonders aus Röm. 7 erhellte, rücksichtslos Ernst macht, nicht geben. Darum mußte die Predigt des Apostels vom Kreuz wie die Frohbotschaft des Herrn vom Reiche Gottes gerade die πτωχοὶ τῷ πνεύματι treffen, die mit der „reverentia sui" (Seneca, E. 25, 6) endgültig gebrochen hatten und sich ihrer inneren Leere schmerzvoll bewußt waren. Für sie gab es nur ein völliges Eingeständnis ihres sittlichen Unvermögens und die demütige Bitte um Vergebung der Schuld und Befreiung von den Sünden (Röm. 9, 16).

7. Abschnitt

Erlösung und Ethos im Stoizismus und Urchristentum

Rein formal stimmt das transfigurari des Seneca[1]) mit dem johanneischen Terminus ἄνωθεν γεννηθῆναι (Ev. Joh. 3, 3) oder der paulinischen Wendung καινὴ κτίσις (2. Kor. 5, 17) überein. Beiden erscheint als erstrebtes Ziel die innere Neuwerdung, die Wiedergeburt des Menschen.

Wir hatten gesehen, daß die „splendid isolation" für den Weisen keineswegs so vollendet vorhanden ist, daß auch er nicht durch mancherlei Bindungen mit der bestehenden Gesellschaftsordnung verknüpft wäre[2]). Aber letztlich war doch alle Zunei-

8) Wagner, Über σώζειν und seine Derivata im N.T. a. a. O., S. 229.
9) Seneca, H.O. 1504: Merui parentem.
1) Seneca, E. 6, 1; 94, 48.
2) s. Teil II, 1 dieser Arbeit.

gung zu den Menschen von dem amor sui getragen, der in dem andern nur ein Mittel zur eigenen Vollendung sah. Das stoische Ideal der ἐλευθερία trägt ein negatives Vorzeichen. Es kennt keine Bindungen, außer an sich selbst, und ist darum zu tiefst unsozial. Die Wiedergeburt des Stoikers kann ihm nicht die Wege zur Gemeinschaft zeigen, sie hat den Zweck, ihn völlig zu isolieren. Dagegen zielt die durch die Erlösung bewirkte Freiheit der Kinder Gottes auf den Nächsten hin. „Die Befreiung der Persönlichkeit findet ihre Schranke an der Pflicht der dienenden Liebe“ [3]). Die Tatsache, daß Christus für uns gestorben ist, bildet für den Christen das tiefste Motiv für sein Verhalten dem Nächsten gegenüber (Röm. 14, 15; 1. Kor. 8, 11). Unser Tun gilt dem Bruder, um dessentwillen Christus gestorben ist. Der Blick auf Christus treibt den Christen zum Handeln in Liebe. Wir leben nicht mehr uns selbst, wir leben und sterben Christus allein (Röm. 14, 7—8), und Christus gab uns das Gebot der Bruderliebe. Die Verpflichtung zur Nächstenliebe ist kein Gebot der Vernunft, kein Weltgesetz, sondern ist der Aufruf des für uns Gekreuzigten. Nicht der gemeinsame Besitz der alles durchwaltenden Weltvernunft, des ὀρθὸς λόγος, sondern der Tod Christi bindet die Menschen aneinander. Er hat gemeinschaftsstiftende Bedeutung. Die Freiheit des Christen bedeutet nicht, sich selbst, d. h. seinem Fleische zu leben, sondern ist demütiger Liebesdienst am Nächsten (Gal. 5, 13). Ein Wort wie Gal. 6, 2 ist nur für den durch Christus Erlösten möglich, der den ganzen Gehalt eines Wortes wie 2. Kor. 5, 17 an sich erfahren hat.

Erst auf diesem Hintergrunde verstehen wir den Vollsinn eines Kapitels wie 1. Kor. 13. Lehmann und Fridrichsen haben den Versuch unternommen, das genannte Kapitel für eine christlich-stoische Diatribe zu erklären, die von einem Verfasser der nachpaulinischen Zeit geschrieben wurde [4]). Der Nachweis Fridrichsens, daß sich eine Fülle ähnlicher Begriffe und Wendungen in der stoischen Literatur aufzeigen lasse [5]), trifft fast für die gesamte nt.liche Literatur zu und bedeutet noch keine Stütze für ihre Hypo-

3) J. Weiß, Die christl. Freiheit ..., S. 18.

4) Lehmann u. Fridrichsen, 1. Kor. 13 eine christl.-stoische Diatribe (Theol. Stud. u. Krit. 1922, 94. Jg., S. 55—95).

5) a. a. O., S. 70 ff.

these. Lehmann will besonders an den Begriffen γνῶσις und ἀγάπη die Unmöglichkeit der paulinischen Verfasserschaft nachweisen. Für den echten Paulus ist die Gnosis der edelste Schatz des Christenlebens, für den Verfasser von 1. Kor. 13 ist sie an sich mangelhaft und im Grunde wertlos [6]). Demgegenüber gilt es festzustellen, daß für Paulus die Gnosis nicht das Primäre ist, sondern nur dem Menschen mitgeteilt wird, der sich vom πνεῦμα tragen läßt, und daß die Gnosis erst durch die aus ihr strömende Agape ihren Wert bekommt [7]). Daß aber für Paulus nicht nur in 1. Kor. 13, sondern auch sonst die Gnosis nur Stückwerk bedeutet, auch wenn sie nach 1. Kor. 2, 10 die Tiefen des göttlichen Heilswaltens erkennt, erhellt aus seiner Eschatologie, nach der die Vollendung des Glaubens hin zum Schauen und damit zum völligen Erkennen noch aussteht [8]). Nach Lehmann ist auch die Auffassung von der Agape in unserem Kapitel insofern unpaulinisch, als die ἀγάπη sonst bei Paulus (vgl. bes. Gal. 5, 22. 23) zwar die Führerin, aber nicht die Kardinaltugend ist, aus der alle anderen hervorgehen, und als die Agape-Vorstellung in 1. Kor. 13 eine individualistische Einstellung des Verfassers verrät, der nicht in sozialer Aktivität, sondern in der Beherrschung der Affekte und in innerer Selbstzucht sein ethisches Ideal sieht [9]). Nach diesen Feststellungen kommt Lehmann zu dem Ergebnis, daß wir in 1. Kor. 13 „einen Meilenstein auf dem Wege des Urchristentums zur ethischen Ernüchterung und kirchlichen Konsolidierung“ vor uns haben [10]). Dieser Ansicht sei vor ihrer Widerlegung noch die Darstellung von Martin Dibelius zugefügt, der 1. Kor. 13 zwar nicht „zu einem Liede“ erklären will, aber das Kapitel für ein in sich abgeschlossenes Ganzes hält, das von Paulus in den Brief nur eingefügt, aber nicht für diesen Zusammenhang geschrieben wurde [11]). Gegen Dibelius läßt sich aber anführen,

6) a. a. O., S. 60.

7) Deißner, Paulus und die Mystik S. 39. 61—63.

8) Ebenda S. 101—104. Vgl. Teil III, 8 dieser Arbeit.

9) Lehmann und Fridrichsen, a. a. O., S. 62. 63.

10) Ders. a. a. O., S. 69.

11) M. Dibelius, Zur Formgeschichte des N.T. (Theol. Rundsch. 1931, 4. Heft, S. 231. — Vgl. auch J. Weiß in seinem Kommentar zum 1. Korintherbrief, der wie Dibelius an der Verfasserschaft des Paulus festhält, jedoch

daß Paulus mit seiner ausführlichen Schilderung der Agape in 13, 4—7 ausdrücklich auf Mißstände der Korinthischen Gemeinde Bezug nimmt, die in schreiendem Widerspruch zu einem Christenleben stehen, dem die Agape alleinige Norm für sein Verhalten zur Gemeinde ist. In 1. Kor. 4, 14—21 hatte er ihre Aufgeblasenheit getadelt, hatte ihre unzüchtige Lebensweise 6, 12—20 verdammt und vom christlichen Standpunkt aus die Maßstäbe für das öffentliche Auftreten von Mann und Frau in der Gemeinde gegeben, ἀγάπη οὐκ ἀσχημονεῖ (1. Kor. 13, 5). Die Liebe, die nicht das Ihre sucht, war durch ihre Streitigkeiten vor Gericht mit Füßen getreten worden (1. Kor. 6, 1—11) und erlitt schmählichen Schiffbruch durch ihr unbrüderliches Verhalten beim Herrenmahl (1. Kor. 11, 17 ff.). Das Schlagwort der Korinther πάντα ἔξεστι ließ sie keine Rücksicht nehmen auf das noch schwache Gewissen des christlichen Mitbruders bei ihrer Teilnahme an den Götzenopfermahlzeiten (1. Kor. 10, 23—33; 8, 7—13). So ergibt sich für uns im Gegensatz zur Ansicht von Dibelius, daß 1. Kor. 13 in allerengstem Zusammenhang mit dem gesamten Brief des Apostels steht, daß er besonders in den Versen 4—7 Zustände der Gemeinde vor Augen hat, die er in den andern Kapiteln tadeln müßte und denen er in diesen Versen das Ideal einer wirklichen christlichen Liebesgemeinschaft verkündet. Mit dieser Feststellung ergibt sich ohne weiteres eine kritische Abgrenzung gegenüber der Ansicht von Lehmann und Fridrichsen. Die Tatsache, daß Paulus an dieser Stelle die ἀγάπη in einzigartiger Weise verherrlicht (vgl. auch Jesu Gebot Mtt. 22, 39; Gal. 5, 14; Kol. 3, 14), ist in erster Linie damit begründet, daß den mit Gnadengaben so reich gesegneten Korinthern die Liebe fehlt, die allein alle χαρίσματα zur Erbauung der Gemeinde verwendbar werden läßt. Der Mensch, in dem das πνεῦμα

---

auf die Möglichkeit einer früheren oder späteren Konzeption des Kapitels hinweist, das von Paulus oder auch von einem Redaktor dann zwischen Kap. 12 u. 14 geschoben wurde. — A. v. Harnack, Das Hohelied des Apostels Paulus von der Liebe u. seine religionsgesch. Bedeutung, lehnt den Vorschlag von J. Weiß in seinem Korintherkomm., 1. Kor. 13 zu 1. Kor. 8 zu ziehen, als zu wenig begründet ab (a. a. O., S. 135, Anm. 2). Er betont die spezifische Verschiedenheit der stoischen Auffassung von der Liebe (S. 159). Nach v. Harnack ist Paulus nur soweit hellenistischen Ideen zugänglich gewesen, als er sie an Erkenntnisse anknüpfen konnte, die er in seiner jüdischen religiösen Bildung bereits besaß (S. 162).

ἅγιον lebt, das ein Geschenk Gottes ist (Röm. 5, 5), ist berufen, Liebe zu üben. Das Pneuma des Christen ist kein Quietiv, sondern ein Motiv, dessen Frucht die Liebe ist (Gal. 5, 22)[12]. Die ausführliche Beschreibung der ἀγάπη, die nicht nur Gutes zu tun, sondern auch Böses zu ertragen vermag, läßt aber nicht auf eine „ethische Ernüchterung" schließen, sondern weist vielmehr darauf hin, wie eng sich der Christ in seiner Liebestätigkeit mit dem κύριος, der als Geist ihm unmittelbar gegenwärtig ist (2. Kor. 3, 17), verbunden weiß. Der Geist des Herrn aber, der nach dem genannten Vers die Freiheit vermittelt, will keine Freiheit, die in innerer Selbstbeschränkung und Isolierung besteht, sondern die als Dienst am Nächsten in Erscheinung tritt (Gal. 5, 13). Der Stoiker kommt zum „Du" auf Grund von Spekulation, das NT. verkündet es als ein Geschenk Gottes. Wir haben das vergebliche Ringen des Stoikers, die Mauer zwischen sich und den anderen niederzureißen, verfolgt. Der Vollsinn des Wortes „Gemeinschaft" konnte ihm nicht aufgehen. Mit der Ausgestaltung der eigenen Persönlichkeit ist für den Philosophen das Ziel erreicht. Er stellt sich nicht in den Dienst der andern, seine ἐξουσία wirkt sich im Gegensatz zu der des Paulus (2. Kor. 10, 8) nicht zur οἰκοδομή, sondern zur καθαίρεσις aus.

Die Einsamkeit bleibt für ihn bestehen. Sie ist das Zeichen des Unerlöstseins. Daß aber der Christ zum andern „Bruder" sagen darf, zeigte, daß er mit unter die Zahl der Erlösten gehört, die die Not des Mitmenschen jetzt mit ganz anderem Auge sehen, und denen fremdes Leid zum eigenen Leide geworden ist (Röm. 12, 15[13]).

Den gleichen Ernst, mit dem der Christ im Bewußtsein seiner Verantwortung dem Nächsten gegenübertritt, beweist er auch durch seine Einstellung zu den Gewalten, die in diesem Äon herrschen, zum Leid und Tod. Der 2. Abschnitt des II. Teils vorliegender Arbeit hatte ergeben, daß die Haltung des stoischen Weisen gegenüber dem Leide voller Widersprüche in sich ist. Durch Kampf,

12) Vgl. Stauffer, ἀγάπη bei Paulus im Theol. Wb. zum N.T. ed. Kittel, S. 49—52.

13) Der Beurteilung des ἔλεος als Laster, weil es die Seele des Stoikers in Erschütterung versetzt, steht die paulinische Auffassung von den ἀνελε-ήμονες (Röm. 1, 31) diametral gegenüber.

Resignation oder Spott suchte er sein Mitbezogensein unter die Schicksalsmächte abzutun und seine Freiheit von ihnen zu erweisen.

Wie schon im Kampf gegen den eudämonistischen Materialismus der stoische Wanderprediger und der christliche Apostel zusammenstanden, so ergeben sich auch bei ihrer Bewertung des Leides zunächst mancherlei gemeinsame Urteile [14]). Es handelt sich hierbei in der Stoa nicht um alle die Stellen, an denen der Philosoph die Macht des Leides abschwächt oder gar leugnet, sondern um diejenigen, nach denen das Leid als Erzieher des Menschen eine positive Würdigung erfährt. Das Leid erprobt unsere Tugend, im harten Kampfe mit dem Schicksal wird der Mensch immer stärker [15]). Auch der Apostel kennt die pädagogische Bedeutung des Leides, wenn er nach Röm. 5, 3 ff. aus der Trübsal die Geduld hervorgehen läßt, die weitere sittliche Eigenschaften hervorruft. Einen Höhepunkt der Würdigung der Schicksalsmacht als gleichsam gottgewollter Erzieherin des Menschen haben wir in Seneca, E. 120, 12: nunquam vir ille perfectus adeptusque virtutem fortunae maledixit nunquam accidentia tristis excepit, civem esse se universi et militem credens labores velut imperatos subit. Quiquid inciderat, nom tamquam malum aspernatus est et in se casu delatum, sed quasi delegatum sibi. Hoc qualecumque est, inquit, meum est: asperum est, durum est, in hoc ipso navemus operam. Necessario itaque magnus apparuit, qui nunquam malis ingemuit, nunquam de fato suo questus est. Der Weise sieht sich hier keinem blind waltendem Fatum gegenüber, sondern weiß, daß die von einer höheren Macht gesandten Aufgaben der Stärkung und Bewährung seines sittlichen Charakters dienen sollen. In diesem Hochgefühl seiner ethischen Vollendung preist er im Leiden — auch hier erscheint wieder deutlich die Ungebrochenheit des stoischen Selbstbewußtseins — seine sogar Gott überragende Größe [16]) und weiß sich in seinem Ringen und

14) Bonhöffer, Epiktet und das Neue Testament, S. 368; Weinel, Biblische Theologie, 3. Aufl., S. 330. — Vgl. Liechtenhan, die Überwindung des Leidens bei Paulus und in der zeitgenössischen Stoa, a. a. O.

15) Seneca, D. I, 5, 10; 4, 11. 12; 2, 2—4. Epiktet, Diss. I, 6, 33—36; 24, 1—2; SVF. II, 337, 39—41.

16) Seneca, D. I, 6, 6.

Siegen über das Schicksal als würdiges Schauspiel für Götter und Menschen gesetzt[17]).

Dieser Beurteilung des Leides, das zu einer optimistischen Bewertung des quantum natura humana posset pati[18]) führt, steht das paulinische Urteil über den Sinn des Leides entgegen. Wie schmerzhaft Paulus am eigenen Leibe die Gewalt des Leidens spüren mußte, geht schon genügend deutlich aus 2. Kor. 11 u. 12 hervor. Aber während der Stoiker bei der moralischen Bewertung des Leides stehen bleibt und der Zweck der Drangsale durch die Bewährung des ethischen Heroismus des Menschen erfüllt ist, erfährt das Leiden bei Paulus eine positiv-religiöse Bewertung. Die Abtötung der Affekte und Leidenschaften, also ein mit negativem Vorzeichen versehenes Ziel, war die Aufgabe des Leides in der Stoa, Paulus erkennt im Leiden die starke Gotteshand, die ihm seine ganze Schwäche offenbart, so daß er sich nicht überheben kann (2. Kor. 12, 7)[19]). Lietzmann[20]) macht zu 1. Kor. 4, 9, wo der Kampf der Apostel ein Schauspiel der gesamten Welt bietet, auf die schon genannten Parallelen in der Stoa aufmerksam; aber von einem Hochgefühl des Apostels ist hier nicht die Rede; Paulus vergleicht sich im Gegenteil mit den Gladiatoren, der armseligsten Menschenklasse des römischen Weltreiches. Der Apostel nimmt das Leiden-Müssen, das Grundgesetz dieses Äons, ganz ernst (1. Thess. 3, 3; 2. Kor. 5, 4), er beugt sich diesem göttlichen δεῖ, und sucht es nicht durch rationale Erwägungen zu erklären und abzuschwächen. Die Leiden der Gegenwart sind nicht als solche ihm gering, er trägt sie nicht in der gelassenen Art des Stoikers, sondern kann darum sie freudig bejahen, weil sie als gegenwärtige Drangsale doch nur von kurzer Dauer sind, sie müssen vor der kommenden Herrlichkeit, die die

17) Seneca, D. I, 2, 9; E. 64, 4—6; Epiktet, Diss. III, 22, 58. 59.

18) Seneca, D. I, 4, 8.

19) Vgl. Beyer, A., Was sagen Jesus und Paulus über das Leiden (Prot. Monatshefte, 20. Jg. 1916) S. 372: Das und der im folgenden Vers erwähnte κύριος weisen darauf hin, daß der Satansengel keine selbständige Macht ist, sondern im Dienste Gottes steht. — Zur Beurteilung des Leidens bei Paulus vgl. auch Juncker, A., Die Ethik des Apostels Paulus, 2. Teil, S. 23 ff.

20) Lietzmann, An die Korinther I, 4, 9 im Hb. zum NT.

volle Gottesgemeinschaft mit sich bringen wird, verblassen (2. Kor. 4, 17. 18; Röm. 8, 18—21).

2. Kor. 7, 11, wonach die erfahrene Trübsal neue Lebendigkeit und Anspannung aller Kräfte hervorrief, könnte auch ein Stoiker geschrieben haben. Aber aus den Versen 8—10 geht hervor, daß die durch den „Zwischenbrief" entstandene Trauer eine Gott wohlgefällige Reue bewirkt hat. Das Leid war den Korinthern ein Erweis ihrer Schuld, den Gebeugten die Trübsal zum Rettungsanker geworden. Der „innere Mensch", der nach 2. Kor. 4, 16 durch Trübsal erneuert wird, ist nicht das naturgegebene λογιστικόν des Stoikers, sondern ist dem Christen durch das πνεῦμα geschenkt. Pauli Rühmen über die Früchte der Trübsal (Röm. 5, 3 ff.) ist also kein Eigenruhm, sondern entspringt der Freude über Kräfte, die er dem πνεῦμα ἅγιον verdankt, und die zur Hoffnung auf endgültige Erlösung führen. Das Leid bietet dem Apostel keinen Grund zum Selbstruhm, sondern weist ihn ausschließlich auf Gott, der die Toten auferwecken kann (2. Kor. 1, 9) [21]. Es ist bezeichnend für die Auffassung des Apostels über das Leiden, daß er sich gerade in der Trübsal eng mit seinem Herrn verbunden weiß. Als Miterbe Christi ist es ihm bestimmt, auch mitzuleiden (Röm. 8, 17). Darum kann er die Leiden, denen er ausgesetzt ist, als „Leiden Christi" bezeichnen (2. Kor. 1, 5). Die νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ trägt er allezeit an seinem Leibe (2. Kor. 4, 10; Gal. 6, 17). Als Christ für Christus leiden zu dürfen, ist ein Gnadengeschenk Gottes (Phil. 1, 29. 30). Die Leiden des Christen sind ein Hinweis Gottes, daß der Christ unter die Zahl der Erlösten gehört (Phil. 1, 28; 1. Kor. 11, 32). Leiden heißt bei Gott in Gnaden stehen, gewürdigt sein, an der βασιλεία teilhaben zu dürfen (2. Thess. 1, 5 ff.).

Während dem Stoiker durch das Leiden schmerzlich fühlbar wurde, daß er die ἀπάθεια immer noch nicht besaß, erstarkt im Christen das freudige Bewußtsein, diesem Äon schon gar nicht mehr anzugehören. So kann er sich gerade seiner Schwachheit rühmen, weil in ihr die Kraft Gottes zur herrlichsten Vollendung kommt (2. Kor. 12, 9; vgl. auch 2. Kor. 4, 10; 6, 4—10). Gewiß der Zuversicht, daß Gott seinen Erwählten alles zum Besten dienen

21) Besonders deutlich wird der Unterschied an 2. Kor. 4, 7: ἵνα ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως ᾖ τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν und an Seneca, D. I, 4, 8: quantum natura humana posset pati.

läßt (Röm. 8, 28), daß keine Macht ihn von der Liebe Gottes zu scheiden vermag (Röm. 8, 38. 39), sieht er sein eigenes Leiden gestellt in den Dienst der Sache Gottes (Phil. 1, 12—14), sein Leiden hat eine positive Aufgabe im großen Heilsplane Gottes.

So dient seine Trübsal dazu, Gott zu verherrlichen (Phil. 1, 20; Röm. 8, 36; 2. Kor. 12, 10). Das Zentrum des leidenden Stoikers bleibt er selbst, die Ichbezogenheit seines Denkens offenbart sich auch an dieser Stelle in ihrem ganzen Ausmaß. Paulus sieht sich gerade in der Trübsal in eine höhere Gemeinschaft verankert, die ihn von allen selbstischen Fesseln befreit, die ihn nur auf Gott schauen läßt, zu dessen Lob und Ehre er allein im Leiden steht.

Im vorliegenden Kapitel über Ethos und Erlösung bleibt noch die Frage zu beantworten, welcher Art die Stellung des Paulus und der Stoa zum Tode ist. Es soll hier noch nicht untersucht werden, wie weit durch die Tatsache des Sterbenmüssens Gedanken an die Ewigkeit lebendig werden [22]), sondern ausschließlich steht zur Beurteilung die Haltung des Christen wie des Philosophen, mit der sie der Notwendigkeit, das Leben in der bisher geführten Form abbrechen zu müssen, gegenüberstehen.

Nach Epiktet, Diss. IV, 1, 166 war Sokrates der große Lehrmeister für den Stoiker gewesen, wie man den Tod verachten müsse. Durch logische Beweisführung oder durch billigen Spott [23]) suchte sich der Weise aus dem Machtbereich des Todes zu entfernen und offenbarte durch ein solches Verhalten nur zu deutlich seine menschliche Ohnmacht.

Das NT. nimmt den Tod ganz ernst und sucht seine Macht nicht zu verkleinern. Für den Christen ist der Tod die gewaltigste Paradoxie seines Lebens. Der Mensch, der von Anbeginn (1. Mose 2, 18) von Gott zur Gemeinschaft bestimmt ist, muß doch alle Bande, die zwischen ihm und dem Nächsten bestehen, zerreißen. Herrscher dieser Welt ist der Tod, dessen Vernichtung noch nicht erfolgt ist (1. Kor. 15, 26). Durch die Sünde der Menschen ist der Tod in die Welt gekommen (Röm. 5, 12). Weil der Mensch gesündigt hat, darum muß er sterben (Röm. 6, 23).

Der Stoiker versucht, durch strenge Selbstzucht die Mächte des Leides und Todes abzutun, der Christ ist der Überwindung dieser

22) S. Teil III, 8 dieser Arbeit.

23) Vgl. Teil II, 2 dieser Arbeit.

Gewalten gewiß, weil Christus durch sein sündentilgendes Sterben am Kreuz dem Tode die Macht nahm (1. Kor. 15, 57).

In Phil. 1, 23—24 tun wir einen tiefen Blick in das Seelenleben des Apostels. Er fühlt die ganze Macht des Todes, die ihn den ihm anvertrauten Philippern entzieht, und nur der Gedanke an das σὺν χριστῷ εἶναι läßt ihn diese gewaltige Spannung ertragen. So sehen wir, daß auch hier wie überall im Mittelpunkt des paulinischen Denkens der Herr steht.

Als Abschluß dieses Kapitels muß noch untersucht werden, worin die Bedeutung der zahlreichen Paränesen in den Briefen des Paulus beruht. In größerem Zusammenhang ist K. Deißner den Fragen nachgegangen, ob wir im Evangelium auch eine bewußt gewollte und geübte Seelenpräparation vorfinden, wie er sie für die Mystik und die Stoa als charakteristisch und zur Erlangung der Rettung als unbedingt notwendig nachgewiesen hat[24]). Es ist dabei festgestellt worden, daß im Evangelium der umgekehrte Weg beschritten wird. Nicht der Mensch sucht sich zu Gott hinaufzuarbeiten, sondern Gott neigt sich zum Sünder in vergebender Liebe hinab, der sich der Ohnmacht seines Willens (vgl. Teil III, 5) auch als Christ ständig bewußt bleibt[25]). Eine Untersuchung ergibt, daß die Ermahnungen des Apostels, in einem neuen Leben zu wandeln, einen verschiedenen Ansatzpunkt und auch ein ganz verschiedenes Ziel haben. So gewiß der Hinweis von J. Weiß[26]) richtig ist, daß auch der Übungsgedanke nicht ganz fehlt, wenn Paulus 1. Kor. 9, 24—27 den Christen mit einem Wettkämpfer vergleicht, der durch Enthaltsamkeit und Übung (beachte das ἀγωνιζόμενος — ἐγκρατεύεται) nach dem Ziele strebt, so ist doch dies Ziel nicht in der Selbstbefreiung des Individuums zu sehen. Diese Übung soll den Christen nicht isolieren, sondern gerade zum Bruder führen, wie es aus den Versen 13 und 14 in 1. Kor. 16 hervorgeht, da die Aufforderung zum mannhaften Kampfe in dem πάντα ὑμῶν ἐν ἀγάπῃ γινέσθω gipfelt. Die sittlichen Imperative richten sich aber auch nicht an den natürlichen Menschen, sondern an den, der als Erstlingsgabe das πνεῦμα empfan-

24) Deißner, Die Seelentechnik i. d. ant. Rel. ... S. 11—16.
25) Ders. ebenda S. 21.
26) J. Weiß, Das Urchristentum, S. 450.

gen hat. Dieses πνεῦμα im persönlichen Leben immer wirksamer werden zu lassen, beabsichtigen die Mahnungen des Apostels. Der Geist ist nach Paulus kein Kraftstoff, der den Menschen mechanisch durchdringt, so daß er völlig sündlos wäre. Vielmehr zeigt Röm. 8, 9—14 deutlich, daß die Römer zwar schon das Pneuma besitzen, aber doch noch fleischlich leben. Noch sind die Mächte der σάρξ nicht tot. Leben erschließt sich erst denen, die durch den Geist die Triebe des Leibes ertöten; die erst sind Gottes Kinder, die sich vom Geiste Gottes treiben lassen [27]).

Wir hatten gesehen, daß dem Stoiker das Wort Freiheit der Inbegriff höchster menschlicher Vollendung ist. Vernunftgemäßes Handeln ließ ihn dieses Ideal verwirklichen. Seine Freiheit bestand darin, alles tun zu dürfen, was er will. Wenn der Apostel Paulus von der Freiheit redet, wertet er sie als eine Gabe, die Christus Sündern dargeboten hat, die den Menschen befähigt, hinfort alles zu tun, was Gott von ihnen verlangt [28]). Christliche Freiheit wurzelt in der Gebundenheit an Gott. Hier liegen die Wurzeln für die Missionsverpflichtung des Urchristentums. Dieses heilige Müssen, das den Petrus das Evangelium trotz aller Widerstände verkünden ließ (Acta IV 20; V 29), trieb auch den Apostel Paulus zu den Heiden (1. Kor. 9, 16). Die christlichen Apostel sahen in ihrer Abhängigkeit von Gott keine Gefährdung ihrer sittlichen Freiheit [29]). Eine solche Hingabe war dem Stoiker allerdings unmöglich, dem die Gottesvorstellung nur ein Appendix in seinem Weltsystem war und sein eigener freier Wille letzte und höchste Möglichkeit bedeutete.

---

27) Deißner, Paulus u. d. Mystik, S. 35—38; Windisch, Das Problem des paulinischen Imperativs, ZNW. 1924, S. 278.

28) Zur Auffassung des sittlichen Handelns als einer Gehorsamstat des Menschen vgl. R. Bultmann, Das Problem der Ethik bei Paulus, S. 137, 138 in: ZNW. 1924.

29) Vgl. dagegen Bonhöffer, Epiktet u. d. NT. S. 354, Anm. 1. Auf die Betonung der παρρησία, mit der die urchristliche Botschaft geschieht, macht Deißner aufmerksam in „Das Sendungsbewußtsein der Urchristenheit", a. a. O., S. 774 f.

8. Abschnitt

Die Erlösungsgewißheit in der Stoa und bei Paulus

Der freie und ungebrochene menschliche Wille war wiederholt als Eckstein des stoischen Erlösungsglaubens erschienen. Ihm allein verdankte der Weise die Möglichkeit, seine Freiheit zu erringen, er war der Pfeiler seiner Erlösungsgewißheit. Beim Christen beruht die Gewißheit der Erlösung allein darauf, daß Gott gehandelt hat. Wenn auch Paulus weiß, daß die völlige Erlösung noch aussteht — auch hier gilt es den Unterschied zum stoischen Denken aufzuzeigen — so weiß er doch, daß mit der Auferstehung Christi auch die Auferweckung der Gläubigen eingeleitet ist (1. Kor. 15, 20. 23). Der neue Äon ist mit dem Sturz der Satansmächte (Lc. 10, 18) schon im Erscheinen begriffen, ist schon ein Stück Gegenwart geworden. Wichtige Etappen auf diesem Wege hin zum τέλος, dem Ziel des eschatologischen Weltdramas, das mit der uneingeschränkten Herrschaft Gottes erreicht ist (1. Kor. 15, 28), sind Tod und Auferstehung Christi, die darum in der paulinischen Missionspredigt als durchaus koordinierte Größen erscheinen [1]).

Die Tatsache, daß die Erlösungsgewißheit der Urchristenheit in ihren eschatologischen Anschauungen verwurzelt ist, zwingt uns zur Untersuchung darüber, ob auch beim Stoiker Eschatologie und Erlösungsgewißheit zusammenhängen.

Zweifellos sind wohl in der alten als auch in der neuen Stoa sehr stark die Vorstellungen vorhanden, daß diese Welt vergehen wird. Es ist der Glaube an die ἐκπύρωσις, die alles in den Urstoff auflöst [2]). Aber dieses Ende der Welt bedeutet nicht die Vollendung der Geschichte Gottes mit seiner Schöpfung, sondern wird (vgl. Seneca, E. 71, 12—14) rein naturhaft damit begründet, daß alles Stoffliche im Laufe der Zeit verfällt. Der Ekpyrosis-Vorstellung entspricht der Glaube an die Wiedergeburt der Welt, der für die alte wie für die neue Philosophie in gleicher Weise

---

1) Feine, Theologie des NT., S. 191. 192.

2) SVF. II, 181, 5—6; 184, 1—5. Vgl. Bd. IV in v. Arnims Quellensammlung der SVF. den Index für ἐκπύρωσις; Epiktet, Diss. III, 13, 14; IV, 7, 15; Seneca, E. 71, 12—14; D. VI, 26, 6. 7.

charakteristisch ist[3]). Der Stoiker bekennt sich zu der Theorie von einem nie endenden Kreislauf des Werdens und Vergehens in der Natur[4]). Aber dieses Nachdenken über das Schicksal des gesamten Kosmos steht gar nicht im Mittelpunkt der stoischen Gedanken. Wenn der Weise die Frage nach der Ewigkeit aufwirft, so interessiert ihn das Ergehen der Einzelseele nach dem Tode. Nun gibt es fraglos besonders bei Seneca eine ganze Reihe von Stellen, nach denen er von einem Fortleben der Seele des abgeschiedenen Menschen spricht[5]). Aber Senecas eigene Gedanken werden diese meist in Trostschriften ausgesprochenen Zukunftshoffnungen nicht wiedergeben; vielmehr ist für ihn die Skepsis charakteristisch. Der Unsterblichkeitsglaube als bellum somnium (E. 102, 1—2) ist für den Philosophen der Weisheit letzter Schluß. Noch weniger als für den mit dualistischen Anschauungen sehr viel stärker belasteten Seneca kommt für Epiktet der Gedanke an ein Weiterleben der Seele in Frage. Wenn der Tod nach Epiktet, Diss. III, 24, 92—94 auch keine ἀπώλεια bedeutet, so existiert nach dem Tode doch nicht mehr das gleiche Individuum, sondern etwas anderes (ἄλλο τι). Das gleiche gilt von Epiktet, Diss. I, 9, 13—14, wo das Fortexistieren durch ἀπελθεῖν, ὅθεν ἐληλύθαμεν interpretiert wird[6]).

Die Darstellung der stoischen Eschatologie zeigt, daß ihr im Gegensatz zu der des Urchristentums der Gedanke an die unmittelbar in die Weltgeschicke eingreifende Gotteshand völlig fehlt. Darum ist auch die stoische Eschatologie für die Gewißheit der Erlösung des Weisen ohne Bedeutung. Das Vergehen des gegenwärtigen Äons vollzieht sich nach der Lehre der Stoa nach un-

---

3) Vgl. in SVF. Bd. IV den Index für παλιγγενεσία; Epiktet, Diss. III, 24, 92; Seneca, E. 24, 26; 36, 11; 71, 14; D. VI, 26, 6—7.

4) Pfleiderer, Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie S. 45 (Religionsgesch. Volksbücher 3. Reihe, Heft 1). Rohde, Psyche Bd. II, S. 328, Anm. 4.

5) Seneca, E. 102, 24. 26; D. VI, 25, 2; 24, 5; XII, 11, 7; 20, 2; XI, 9, 7 usw.

6) Deißner, Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke, S. 136 f; vgl. auch Bonhöffer, Epiktet u. d. Stoa, S. 55, zur Ablehnung der Unsterblichkeitshoffnungen bei Epiktet. — Oepke, Die Missionspredigt des Apostels Paulus, S. 168, S. 169: Das stoische Denken über ein zukünftiges Leben ist durch Ungewißheit und Resignation charakterisiert.

abänderlichen Naturgesetzen, die im ewigen Wechsel neue Welten entstehen und vergehen lassen. Und wie der gesamte Kosmos keinem göttlichen Ziele entgegengeführt wird, ist auch der Sinn menschlichen Lebens in der Diesseitigkeit erschöpft (Seneca, E. 61, 4). Dagegen weiß der Christ, daß sein Leben und Sterben dem Herrn gehört (Röm. 14, 7—8), daß er sich vor dem Richterstuhl Gottes verantworten muß (2. Kor. 5, 10; 1. Kor. 4, 4—5; Röm. 2, 16; Röm. 14, 10—12), der auch die verborgensten Gedanken am Tage des Herrn richten wird. Darum schwingt bei aller freudigen Zuversicht, die die urchristliche Haltung charakterisiert (Röm. 14, 17; 15, 13; 2. Kor. 1, 24; 7, 4; Gal. 5, 22; Phil. 3, 1; 4, 4; 1. Thess. 1, 6), auch das μετὰ φόβου καὶ τρόμου mit (1. Kor. 2, 3; 2. Kor. 7, 15; Phil. 2, 12; Eph. 6, 5).

Gewiß wird auch an einigen wenigen Stellen bei Seneca (vgl. besonders Seneca, E. 26, 4—6) die Ansicht vertreten, daß mit dem Tode ein Urteilsspruch über die Leistung der Menschen ergehe; doch handelt es sich hierbei nicht um den Anspruch des richtenden und strafenden Gottes (Seneca, D. IV, 30, 2).

Die unmittelbare Nähe des Zorngerichtes Gottes, die Überzeugung, in der letzten Stunde zu leben, gab dem missionarischen Bewußtsein der Urchristenheit die stärksten Triebkräfte. Der christliche Apostel fühlte den ungeheuren Ernst der Zeit. Rettung vor dem bevorstehenden Zorngericht Gottes, dem alle Menschen verfallen sind (Röm. 3, 23), zu bringen, war darum des Paulus tiefstes Anliegen: ἵνα πάντως τινὰς σώσω (1. Kor. 9, 22)[7]. Diese eschatologische Hochspannung fehlt in der Stoa völlig, die Enderwartung ist hier keine Naherwartung, von einer Eschatologie im Sinne des Urchristentums können wir darum in der stoischen Philosophie überhaupt nicht reden.

Diese völlige Andersgeartetheit stoischen Denkens zeigt sich auch besonders, wenn wir auf die Spannung blicken, die dem christlichen Erlösungsbewußtsein auf Grund seiner eschatologischen Anschauungen eigentümlich ist. Während der Stoiker alle Vollkommenheit auf Erden besitzt — auch an einer dualistisch so stark gefärbten Stelle wie bei Seneca, E. 79, 11. 12, wird die Erkennt-

---

7) Deißner, Das Sendungsbewußtsein d. Urchristenheit, a. a. O., S. 776, 777.

nis des Menschen bei Lebzeiten grundsätzlich der Schau des Geistes nach dem Tode gleichgewertet[8]) — ist dem Christen die letzte Vollendung noch ein Gegenstand der Hoffnung. Darum wendet sich Paulus mit beißender Ironie gegen die Überheblichkeit der Korinther (1. Kor. 4, 8), die sich schon jetzt als Vollendete und Könige (vgl. Epiktet, Diss. III, 22, 47—49. 63) betrachten[9]).

Bei aller Gewißheit, schon jetzt die Erlösung zu besitzen (Kol. 1, 14), bleibt die vollständige Erlösung der Zukunft vorbehalten (Röm. 8, 21—25; Eph. 4, 30, vgl. bes. 1. Kor. 13, 12). Der Christ ist auf Hoffnung hin gerettet worden (Röm. 8, 24). Seine Vollendung in Herrlichkeit steht noch aus (Kol. 3, 4). Auf dieser Erde wandeln wir im Glauben, und nicht im Schauen (2. Kor. 5, 7). Die völlige Verklärung, die Begabung mit dem Himmelsleib erfolgt erst bei der Parusie (2. Kor. 5, 1—10). Dann wird als letzter Feind der Tod bezwungen und in den Sieg verschlungen sein (1. Kor. 15, 26. 53—55).

Auf die Gewißheit der Erlösung, die dem Christen durch die Auferstehung Jesu Christi gewährleistet ist, war schon hingewiesen worden. Der Christ ist erlöst, seine Gemeinschaft mit Gott ist durch die Vernichtung der Schuldschrift wiederhergestellt (Kol. 2, 12—15). Das πέπεισμαι, mit dem er Röm. 8, 38 f. den Hochgesang seiner Erlösungsgewißheit anstimmen darf, läßt ihn das „gelingende Gebet" sprechen, das ihn mit Gott, dem Vater, verbindet (Gal. 4, 6; Röm. 8, 15)[10]).

Von dieser Gewißheit, im Gebet sicheren Zugang zu Gott zu haben, lassen sich noch einmal letzte Unterschiede zwischen paulinischen und stoischen Erlösungsvorstellungen aufzeigen. Der Gedanke an Gott als den liebenden Vater, der in Christus sein rettendes Erbarmen aller Welt bezeugt hat, ist dem Stoiker fremd. Dagegen sind die Vorstellungen von einem unabänderlich waltenden Fatum, dem gegenüber Gott nur eine untergeordnete Rolle spielt und deutlich als Fremdkörper im System der Philosophen empfunden wird, für die stoische Weltanschauung von zentraler

8) Höhere Erkenntnis tritt nach dem Tode ein nach Seneca E. 102, 28; D. VI, 26, 3—5 u. ö.

9) Vgl. Weiß z. St. in seinem Kommentar.

10) Lütgert, Der Erlösungsgedanke in d. neueren Theologie a. a. O., S. 36.

Bedeutung. Der Stoiker, dessen Sehnen nach Erlösung nicht nur nicht durch den starren Schicksalsglauben gestillt, sondern in stärkstem Maße entfacht wurde, muß darum allein auf die Kraft seines Willens bauen, an dem er zwar niemals verzweifelt, der ihm aber auch nie die tröstliche Gewißheit seiner Erlösung verleiht. Wo aber der menschliche Wille und nicht Gott im Ringen nach Freiheit das letzte Wort hat, ist das Bewußtsein von des Menschen sittlichem Wert so lebendig, daß Selbsterlösungsvorstellungen erwachsen, die allein das Neue Testament überwindet durch seine Verkündigung von der Alleinwirklichkeit des heilig nahen Gottes.

Literaturverzeichnis

Ackermann, Emil: De Senecae Hercule Oetaeo. (Philologus, Supplementband X 1907.)

— Der leidende Herkules des Seneca. (Rheinisches Museum für Philologie. N. F. 67, 1912.)

Allegoriae Homericae, quae sub Heraclidis nomine feruntur, ed. Nic. Schow. Göttingen [2] 1782.

v. Arnim, Hans: Die stoische Lehre vom Fatum und Willensfreiheit. (Wissenschaftliche Beilagen zum 18. Jahresbericht der Philosophischen Gesellschaft zu Wien.) Leipzig 1905.

— Stoicorum veterum Fragmenta, Volumen I—IV. 1921 ff., 2. Aufl. Leipzig (zit. SVF.).

— Leben und Werke des Dion von Prusa. Berlin 1898.

— Die Ethik des naturgemäßen Lebens, Logos (Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur) Bd. XX, Tübingen 1931, S. 1 ff.

Beringer, J. G.: Moderne und antike Willensbildung. (Ein Beitrag zum Vergleich heutiger Willenspädagogik mit jener Senecas.) Freising 1915.

Beyer, Alexander: Was sagen Jesus und Paulus über das Leiden? (Protestantische Monatshefte, 20. Jg. 1916, S. 321 ff.; 371 ff.)

Birt, Theodor: Was hat Seneca mit seinen Tragödien gewollt? (Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik, Bd. 27, 1911.)

— Aus dem Leben der Antike. Leipzig [2] 1919.

Böhlig, Hans: Das Gewissen bei Seneca und Paulus. (Theologische Studien und Kritiken, 87. Jg., 1914, 1. Heft.)

— Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften. 1913.

Bonhöffer, Adolf: Epiktet und die Stoa. Stuttgart 1890.

— Die Ethik des Stoikers Epiktet. Stuttgart 1894.

— Epiktet und das Neue Testament. Gießen 1911.

Bousset, Wilhelm: Der Brief an die Galater. (Schriften des Neuen Testaments, [3] 1917, Bd. II.)

Bultmann, Rudolf: Der Stil der Paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe. Göttingen 1910.

— Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das Neue Testament. (Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft, 1912, S. 97 ff.; 177 ff.)

Bultmann, Rudolf: Das Problem der Ethik bei Paulus. (Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft, 1924.)

Capelle, Wilhelm: Altgriechische Askese. (Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik, Bd. 25, 1910.)

Clemen, Carl: Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. 2. Aufl., 1924.

Cohn, Leopold: Die Werke Philos von Alexandrien. Teil I—III. Breslau 1909. 1910. 1919. Teil IV u. V, hrsg. von J. Heinemann. 1923. 1929.

Cornutus, L. Annaeus: De natura deorum. ed. Fridericus Hosannus. Gottingae 1844.

Deißner, Kurt: Paulus und Seneca. Gütersloh 1917.

— Das Idealbild des stoischen Weisen. (Greifswalder Universitätsreden 1930.) Rezension von Johannes Haußleiter, Deutsche Literaturzeitung 1930, Heft 36.

— Erlöser und Erlösung im Urchristentum und Hellenismus. (Deutsche Theologie Bd. II, 1929.)

— Paulus und die Mystik seiner Zeit. ² 1921.

— Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus. 1912.

— Die Seelentechnik in der antiken Religion und Sittlichkeit im Lichte des Evangeliums. (Festzeitschrift für Victor Schultze: Von der Antike zum Christentum, 1931.)

— Das Sendungsbewußtsein der Urchristenheit. (Zeitschrift für systematische Theologie, 7. Jg., 1930, Heft 4, S. 772—790.)

— Religionsgeschichtliche Parallelen, ihr Wert und ihre Verwendung. (Prinzipienfragen der neutestamentlichen Forschung, Heft 1, 1921.)

— R.G.G.²: Eschatologie, Abschnitt III.

Dibelius, Martin: Zur Formgeschichte des Neuen Testaments. (Theologische Rundschau, 1931, 3. Jg., Heft 4.)

— An die Philipper. ² 1925. Handbuch zum Neuen Testament von Hans Lietzmann.

— R.G.G.²: Erlösung.

Diogenis Laertii de clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophtegmatibus libri decem. ed. C. Gabr. Cobet. Parisiis 1850.

Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen, übersetzt und erläutert von O. Apelt, I u. II, 1921.

Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia, Bd. I u. II. ed. J. de Arnim. Berlin 1896.

Dyroff, A: Die Ethik der alten Stoa. (Berliner Studien für klassische Philologie und Archäologie, N.F., Berlin 1897.)

Ebert, Otto: Über Senecas Herakles und den Herakles auf dem Oeta. Diss. Kiel, 1909.

Epicteti Dissertationes. ed. A. Schenkl (Editio maior) (zit. „Diss."). Lipsiae 1916.

Epiktet: Übersetzung von R. Mücke. Heidelberg 1924.

Feine, Paul: Theologie des Neuen Testaments. [4] 1922.
— Stoizismus und Christentum. (Theologisches Literaturblatt XXVI., Jg. Nr. 6. 7. Leipzig 1905.)
Frey, Anselm: Das Problem der Menschenliebe in der älteren Stoa. Heiligenstadt 1908.
Friedländer, Ludwig: Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms. IV. Bd., 4. Teil, 4. Aufl., 1910.
Fuchs, Ernst: Christus und der Geist bei Paulus. (Untersuchungen zum Neuen Testament von H. Windisch, Heft 23, 1932.)
Geffcken, Johannes: Religiöse Strömungen im 1. Jahrhundert nach Christus. Gütersloh 1922.
Gomperz, Heinrich: Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit. 3. Aufl. Jena 1927.
Gunkel, H.: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments.) Göttingen 1903.
v. Harnack, Adolf: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Bd. I, 4. Aufl., 1924.
— Das Hohelied des Apostels Paulus von der Liebe (1. Kor. 13) und seine religionsgeschichtliche Bedeutung. (Sitzungsberichte der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften. Jg. 1911, Bd. I, S. 132—163.)
Heinrici, Georg: Das erste Sendschreiben des Paulus an die Korinthier. 1880.
— Das zweite Sendschreiben des Paulus an die Korinthier. 1887.
Hirzel, Rudolf: Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften. 2. Teil, 1. Abtlg. Leipzig 1882.
Holl, Karl: Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens. (Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik Bd. 29. 1912.)
Juncker, A.: Die Ethik des Apostels Paulus. Bd. I u. II. 1904, 1919.
Kaerst, Julius: Geschichte des Hellenismus. II. Bd. 2. Aufl. Leipzig 1926.
Kirn, Otto: Erlösung. (Artikel in der R.E. 3. Aufl.)
Kittel, Gerhard: Die Religionsgeschichte und das Urchristentum. 1932.
Kraut, Karl: Dion Chrysostomos aus Prusa. (Griechische Prosaiker N.F. Bd. I.) Ulm 1899.
Kühl, Ernst: Der Brief des Paulus an die Römer. 1913.
Lehmann u. Fridrichsen: 1. Kor. 13. Eine christlich-stoische Diatribe. (Theologische Studien und Kritiken 1922, 94. Jg.)
Leipoldt, Johannes: Christentum und Stoizismus. (Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. XXVII, Heft 2.)
Leisegang, Hans: Der Heilige Geist. Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen. I. Bd., 1. Teil. Berlin 1919.

Lichy, Johannes: De servorum conditione quid senserit L. A. Seneca. (Diss. Münster 1927.)

Liechtenhan, R.: Die göttliche Vorherbestimmung bei Paulus und in der Posidonianischen Philosophie. (Forschungen zur Religion des AT. und NT.) 1922.

— Die Überwindung des Leides bei Paulus und in der zeitgenössischen Stoa. (Zeitschrift für Theologie und Kirche N.F. 3. Jg. 1922.)

Lietzmann, Hans: An die Galater. (Handbuch zum NT.) ^{3}1932.

— An die Römer. (Handbuch zum Neuen Testament.) ^{3}1928.

— An die Korinther, I u. II ^{3}1923. (Handbuch zum Neuen Testament.)

— Geschichte der alten Kirche. Bd. I 1932.

Lohmeyer, Ernst: Der Brief an die Philipper. ^{8}1928. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament v. Meyer.)

Lütgert, Wilhelm: Der Erlösungsgedanke in der neueren Theologie. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 2. Heft, Bd. 32.)

Misch, Georg: Geschichte der Autobiographie. I Lpz.-Bln. 07.

Musonii Rufi Reliquiae ed. Hense. Leipzig 1905.

Norden, Eduard: Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede. Berlin 1913.

Norden, Eduard: Κύριος ἢ ἐρώμενος, κύριος ἢ κατάσκοπος Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie I, 2. (Jahrbücher für klassische Philologie. Supplementband XIX, 1893.)

Oepke, A.: Die Missionspredigt des Apostels Paulus. Leipzig 1920. (Missionswissenschaftliche Forschungen II.)

Pfleiderer, Otto: Die Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie. Halle 1904. (Religionsgeschichtliche Volksbücher, 3. Reihe, 1. Heft.)

Philonis Alexandrini opera quae supersunt. ed. Cohn et Wendland. 8 Bde. Bln. 1896 ff.

Preisker, Herbert: Die urchristliche Botschaft von der Liebe Gottes im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte. Gießen 1930. (Aus der Welt der Religion, biblische Reihe Heft 5.)

Rengstorf: ἀποστέλλω im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament. ed. Kittel.

Rohde, E.: Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 7. u. 8. Aufl. Bd. II 1921.

Schmekel, A.: Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange. Berlin 1892.

Schmitz, Otto: Der Freiheitsgedanke bei Epiktet und das Freiheitszeugnis des Paulus. 1923. (Neutestamentliche Forschungen 1. Reihe, 1. Heft.)

Senecae, L. A., opera quae supersunt: Vol. I, Fasc. I 1905. Vol. II, Fasc. II 1914. 2. Aufl. Vol. II 1907. Vol. III 1914. 2. Aufl. (Ausgaben bei Teubner, Leipzig.) Dialoge zit. = D. Epistel zit. = E.

— Tragödiae. ed. Leo. Berlin 1879. (Hercules Oetaeus = H.O.)

Seneca, L. A.: Des Philosophen
1. u. 2. Abtlg. Stuttgart 1828,
— Philosophische Schriften. Übers
(Aus der philosophischen Bibliot
Siegfried, Carl: Philo von Alexand
Stauffer, E.: Ἀγάπη (Theologisches
Stein, Ludwig: Die Psychologie der
für classische Philologie und Ar
Stelzenberger, Johannes: Die Be
lehre zur Ethik der Stoa. Münc
Steubing, Arnold: Der paulinische
berg 1905.
Turowski, Edmund: Die Widerspiege
von Alexandreia. Diss. Königsbe
Überweg, Friedrich: Grundriß der
12. Aufl. ed. Praechter. Berlin 1
Vorländer, Karl: Christliche Geda
(Preußische Jahrbücher 1897, B
Wach, Joachim: Der Erlösungsgedank
Wagner, W.: Über σώζειν und seine
schrift für Neutestamentliche Wis
Weinel, H.: Bibl. Theologie des Neue
Weiß, Johannes: Die christliche F
Apostels Paulus. Göttingen 190
— Das Urchristentum. ed. Knopf.
— Der erste Korintherbrief. 9. Aufl.,
über das Neue Testament v. M
Wendland, Paul: Philo und die ky
Geschichte der griechischen Philos
— Die hellenistisch-römische Kultur.
buch zum Neuen Testament, I. Bd
— Philos Schrift über die Vorsehun
— Philos Schrift περὶ τοῦ πάντα
schichte der Philosophie, Bd. I, 188
v. Wilamowitz-Moellendorff: E
1895.
Windisch, Hans: Der zweite Korinth
tischer Kommentar über das Neue
— Das Problem des Paulinischen
mentliche Wissenschaft 1924, S. 265
v. Zahn, Theodor: Der Stoiker Epikte
tum. 2. Aufl. Erlangen 1895. Da
Theologische Literaturzeitung Sp.
Zeller, Eduard: Die Philosophie de
Teil III, 2, 5. Aufl. 1923.

hilosophen Werke. Übersetzt von: J. M. Moser,
gart 1828, 1829.
ten. Übersetzt von Apelt. Bd. I—IV, Leipzig.
hen Bibliothek Bd. 73, 74, 189, 190.)
on Alexandrien. Jena 1875.
eologisches Wörterbuch zum NT. ed. Kittel.)
ologie der Stoa. Berlin 1886. (Berliner Studien
gie und Archäologie, Bd. III.)
s: Die Beziehungen der frühchristlichen Sitten-
toa. München 1933.
auliniſche Begriff „Christusleiden". Diss. Heidel-

Widerspiegelung des stoischen Systems bei Philon
. Königsberg 1927.
ndriß der Geschichte der Philosophie. 1. Teil,
r. Berlin 1926.
tliche Gedanken eines heidnischen Philosophen.
er 1897, Bd. 89.)
ungsgedanke und seine Deutung. Leipzig 1922.
und seine Derivata im Neuen Testament. (Zeit-
ntliche Wissenschaft 1905. 6. Jg., S. 205—235.)
ie des Neuen Testaments. 3. Aufl. Tübingen 1923.
ristliche Freiheit nach der Verkündigung des
ttingen 1902.
d. Knopf. Göttingen 1917.
ef. 9. Aufl., 1910. (Kritisch-exegetischer Kommentar
ment v. Meyer.)
und die kynisch-stoische Diatribe. (Beiträge zur
hen Philosophie und Religion.) Berlin 1895.
he Kultur. 2. u. 3. Aufl. Tübingen 1912. (Hand-
ment, I. Bd., 2. Teil.)
ie Vorsehung. Berlin 1892.
οῦ πάντα σπουδαῖον ἐλεύθερον (Archiv für Ge-
, Bd. I, 1888.)
dorff: Euripides-Herakles. I. Bd., 2. Bearbtg.

ite Korintherbrief. 9. Aufl., 1924. (Kritisch-exege-
r das Neue Testament v. Meyer.)
ulinischen Imperativs. (Zeitschrift für neutesta-
1924, S. 265 ff.)
oiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christen-
1895. Dazu die Rezension von Wendland in:
eitung Sp. 493—495.
losophie der Griechen. Teil III, 1. 4. Aufl. 1909.
3.

Universitätsverlag Ratsbuchhandlung L. Bamberg, Greifswald

Greifswalder Theologische Forschungen, im Auftrage der Pommerschen Theologischen Gesellschaft herausgegeben von Prof. D. Deißner und Prof. D. Dr. Freiherr v. d. Goltz.

Heft 1: **Eger,** Hans: Die Eschatologie Augustins. 1933. RM. 2.80

Heft 2: **Kampffmeyer,** Karl: Die Landschaft in der altchristlichen Katakombenmalerei. 1933. RM. 2.80

Heft 3: **Schulz,** Walter: Die Bedeutung der vom angelsächsischen Methodismus beeinflußten Liederdichtung für unsere deutschen Kirchengesänge, illustriert an den Liedern von Ernst Gebhardt. 1934. RM. 4.20

Heft 4: **Pribnow,** Hans: Die johanneische Anschauung vom „Leben". RM. 4.20

Schriften der Pommerschen Gesellschaft zur Förderung Evangelisch-Theologischer Wissenschaft.

Heft 1: **Plantiko,** Otto: Pommersche Reformationsgeschichte. 1922. RM. 1.80

Heft 2: **Rahn,** Joh.: Pommersches Missionsleben in zwei Jahrhunderten. I. 1924. RM. 1.80

Heft 3: **Harms,** Klaus: Die gottesdienstliche Beichte als Abendmahlsvorbereitung in der evangelischen Kirche in Geschichte und Gestaltung. 1930. RM. 5.40

Heft 4: **Schott,** Erdmann: Das Problem der Glaubensgewißheit in Auseinandersetzung mit Karl Heim. 1931. RM. 3.60

Heft 5: **Heintze,** Joh.: Die Grundlage der heutigen preußischen Kirchenverfassung in ihren Vorstadien seit der Generalsynode von 1846. 1931. RM. 4.50

Deißner, Prof. D.: Autorität und Freiheit im ältesten Christentum. 1931. RM. —.90

v. d. Goltz, Prof. D. Dr.: Übersicht über die Entwicklung des Christlichen Gottesdienstes. 1919. RM. 1.35

v. d. Goltz, Prof. D. Dr.: Kirche und Volksgemeinschaft 1927. RM. —.90

Hermann, Prof. D.: Luthers theologisches Grundanliegen. 1933. RM. 1.—

Hermann, Prof. D.: Die Bedeutung der Kirche bei Schleiermacher. 1934. RM. —.80

Deutsches Werden, Greifswalder Forschungen zur deutschen Geistesgeschichte, herausgegeben von Prof. Dr. Magon und Prof. Dr. Stammler.

Heft 5: **Schwarz,** Richard: Das Christusbild des deutschen Mystikers Heinrich Seuse, Eine Begegnung von Germanentum und Christentum. RM. 3.—

Heft 6: **Lohoff,** Heinrich: Ursprung und Entwicklung der religiösen Volkskunde. RM. 4.50

Julius Abel G. m. b. H., Greifswald

Das persönlichkeitsideal in der stoa im lichte der paulinischen erlösungslehre

der paulinischen
erlösungslehre

MAY 16 1956	
JUN 1 1956	**Bindery**
JAN 17 1958 JAN 30 1958	P.K. Kloeppel 5554 Woodlawn
JAN 30 1958 FEB 13 1958	RENEWED
OCT 9 1958	Paul Wright